٢٩١

# نهاية الحكمة

لمؤلفه

الأستاذ العلامة السيد

محمد حسين الطباطبائي

قدس سره

مؤسسة النشر الإسلامي (التابعة)

لجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران)

٢٩١

# نهاية الحكمة

تأليف

الاستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

قدس سرّه

الكتاب: نهاية الحكمة

المؤلف: الاستاذ العلامة، السيد محمد حسين الطباطبائي

الطبع: بـ: اشراف الشيخ ميرزا عبدالله نوراني

الناشر: مؤسسة النشرالاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ: قم المشرفه

المطبوع: خمسة آلاف نسخة

التاريخ: جمادى الاولى ١٤٠٤ الموافق لشهر بهمن ١٣٦٢

بسم الله الرحمن الرحيم

## كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

الحمدلله رب العالمين والصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

إنّا، معاشرالناس، أشياء موجودة جداً، و معنا أشياء أُخَر موجودة ربما فعلت فينا او انفعلت منّا، كما أنّا نفعل فيها او ننفعل منها.

هناك هواء نستنشقه، و غذاء نتغذّىٰ به، و مساكن نسكنها، وأرض نتقلب عليها، و شمس نستضيء بضيائها، و كواكب نهتدى بها، وحيوان، ونبات، و غيرهما.

و هناك امور نُبصرها وأُخرىٰ نسمعها و أُخرىٰ نشمّها و أُخرىٰ نذوقها و أُخرىٰ و أُخرىٰ.

و هناك امور نقصدها او نهرب منها، و اشياء نُحبّها او نُبغضها، و أشياء نرجوها او نخافها، و أشياء تشتهيها طباعنا او تتنفر منها، و اشياء نريدها لغرض الاستقرار فى مكان او الانتقال من مكان او الى مكان او الحصول على لذّة او الاتّقاء من الم او التخلّص من مكروه او لمآرب أُخرىٰ.

و جميع هذه الامور التى نشعر بها، و لعلّ معها مالا نشعر بها، ليست بسُدىً، لما أنّها موجودة جدّاً و ثابتة واقعاً. فلا يقصد شىء شيئاً الاّ لأنّه عين خارجيّة و موجود واقعىّ او منته إليه ليس و هماً سرابياً. فلا يسعنا أن نرتاب فى أنّ هناك وجوداً، و لا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً إلاّ أن نكابر الحق فننكره او نُبدى الشكّ فيه، و إن يكن شىء من ذلك فانّما هو فى اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد منّا، و كذلك كلّ موجود يعيش بالعلم و الشعور، يرىٰ نفسه موجوداً واقعيّاً ذا آثار واقعيّة ولا يمسّ شيئاً آخر غيره إلاّ بما أنّ له نصيباً من الواقعيّة.

غير أنّا كما لانشكّ فى ذلك لانرتاب أيضاً فى أنّا ربما نخطىء فنحسب ماليس بموجود موجوداً او بالعكس، كما أنّ الانسان الأوّلىّ كان يثبت أشياء و يرىٰ آراء ننكرها نحن اليوم و نرىٰ ما يناقضها وأحد النظرين خطأ لامحالة، و هناك اغلاط نبتلى بها كلّ يوم، فنثبت الوجود لما ليس بموجود وننفيه عما هو موجود حقاً، ثمّ ينكشف لنا أنّا أخطأنا فى ما قضينا به. فمسّت الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة و تمييزها بخواصّ الموجوديّة المحصّلة ممّا ليس بموجود بحثاً نافياً للشكّ منتجاً لليقين، فانّ هذا النوع من البحث هو الذى يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعيّة بما هى واقعيّة.

و بتعبير آخر: بحثاً نقتصر فيه على استعمال البرهان، فانّ القياس البرهانىّ هو المنتج للنتيجة اليقينيّة من بين الأقيسة، كما أنّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات.

فاذا بحثنا هذا النوع من البحث أمكننا أن نستنتج به أنّ كذا موجود و كذا ليس بموجود. و لكنّ البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا، على أنّ البرهان لايجرى فى الجزئىّ بما هو متغير زائل. و لذلك بعينه ننعطف فى هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود على وجهٍ كلّىّ فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنة كلّىّ. و لمّا كان من المستحيل أن يتصف

الموجود بأحوال غير موجودة انحصرت الأحوال المذكورة فى أحكام تساوى الموجود من حيث هو موجود، كالخارجيّة المطلقة و الوحدة العامّة و الفعليّة الكلّيّة المساوية للموجود المطلق، او تكون أحوالاً هى أخصّ من الموجود المطلق. لكنها و ما يقابلها جميعاً تساوى الموجود المطلق. كقولنا: «الموجود إمّا خارجىّ او ذهنىّ و الموجود إمّا واحد او كثير والموجود إمّا بالفعل او بالقوّة» و الجميع، كما ترى،امور غير خارجة من الموجوديّة المطلقة، و المجموع من هذه الأبحاث هو الذى نسميّه الفلسفة.

وقد تبيّن بما تقدّم:

أوّلاً أنّ الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً، لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات و هو «الموجود» الشامل لكلّ شىء، فالعلوم جميعاً تتوقف عليها فى ثبوت موضوعاتها. و امّا الفلسفة فلا تتوقف فى ثبوت موضوعها على شىء من العلوم، فانّ موضوعها الموجود العامّ الذى نتصوره تصوّراً أوّليّاً و نصدّق بوجوده كذلك، لأنّ الموجوديّة نفسه.

و ثانياً أنّ موضوعها لمّا كان أعمّ الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولاتُ المثبتة فيها إمّا نفسَ الموضوع. كقولنا: اِنّ كلّ موجود فانّه من حيث هو موجود واحد او بالفعل، فانّ الواحد و إن غاير الموجود مفهوماً لكنّه عينه مصداقاً ولوكان غيره كان باطل الذات غير ثابت للموجود، و كذلك ما بالفعل. و إمّا ليست نفسَ الموضوع بل هى اخصّ منه لكنها ليست غيره. كقولنا: إنّ العلة موجودة، فانّ العلة و إن كانت أخصّ من الموجود لكنّ العلّيّة ليست حيثيّة خارجة من الموجوديّة العامّة و إلاّ لبطلت.

و أمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مرددة المحمول تساوى أطراف الترديد فيها الموجوديّة العامّة. كقولنا: كلّ موجود إمّا بالفعل او بالقوّة. فأكثر المسائل فى الفلسفة جارية على التقسيم، كتقسيم الموجود الى واجب و ممكن، و تقسيم الممكن الى جوهر و عرض، و تقسيم الجوهر إلى مجرّد

و مادّى، و تقسيم المجرّد إلى عقل و نفس، و على هذا القياس.

و ثالثاً أنّ المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل. فقولنا: الواجب موجود و الممكن موجود فى معنى: «الوجود يكون واجباً و يكون ممكناً»، و قولنا: الوجوب إمّا بالذات و إمّا بالغير معناه: «أنّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته و واجب لغيره».

و رابعاً أنّ هذا الفنّ لمّا كان أعمّ الفنون موضوعاً و لايشذّ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة إليه شىء من الأشياء لم يتصوّر هناك غاية خارجة منه يقصد الفنّ لأجلها. فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها و تكون آلة للتوصّل بها إلى أمر آخر كالفنون الآليّة، نعم هناك فوائد تترتب عليها

و خامساً أنّ كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لايكون معلولاً لشىء خارج منه، إذ لا خارج هناك فلا علّة له. فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمّية. و أما برهان الإنّ فقد تحقق فى كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لايفيد يقيناً فلا يبقى للبحث الفلسفى إلاّ برهان الإنّ الذى يعتمد فيه على الملازمات العامّة فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر.

المرحلة الاولى

# فى احكام الوجود الكلية

وفيها خمسة فصول

## الفصل الاول

## فی أنّ الوجود مشترك معنوی

الوجود بمفهومه مشترك معنویّ یحمل علی ما یحمل علیه بمعنی واحد. و هو ظاهر بالرجوع إلی الذهن حینما نحمله علی أشیاء او ننفیه عن أشیاء، كقولنا: الانسان موجود، والنبات موجود، والشمس موجودة، و اجتماع النقیضین لیس بموجود، و اجتماع الضدّین لیس بموجود. و قدأجاد صدرالمتألهین، قـده ، حیث قال: «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بین الماهیّات قریب من الأوّلیّات».

فمن سخیف القول ما قال بعضهم: «إنّ الوجود مشترك لفظیّ، و هو فی كلّ ماهیّة یحمل علیها بمعنی تلك الماهیّة».

و یردّه لزوم سقوط الفائدة فی الهلیّات البسیطة مطلقاً، كقولنا: الواجب موجود، و الممكن موجود، والجوهر موجود، والعرض موجود.

علی أنّ من الجائز أن یتردّد بین وجود الشیء و عدمه مع العلم بماهیّته و معناه، كقولنا: هل الا تفاق موجود اولا؟

و كذا التردّد فی ماهیّة الشیء مع الجزم بوجوده، كقولنا: هل النفس الانسانیّة الموجودة جوهر او عرض؟ و التردّد فی أحد شیئین مع الجزم بالآخر یقضی بمغایرتهما.

و نظیره فی السخافة ما نسب إلی بعضهم: «أنّ مفهوم الوجود مشترك

لفظىّ بين الواجب و الممكن».

و ردّ بأنّا إمّا أن نقصد بالوجود الذى نحمله على الواجب معنىً اولاً. والثانى يوجب التعطيل، و على الأوّل إمّا أن نعنى به معنى الذى نعنيه إذا حملناه على الممكنات، وإمّا أن نعنى به نقيضه. و على الثانى يلزم نفى الوجود عنه عند اثبات الوجود له ـ تعالى عن ذلك، و على ألاوّل يثبت المطلوب، و هو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً.

والحق، كما ذكره بعض المحققين، أنّ القول بالاشتراك اللفظىّ من الخلط بين المفهوم و المصداق، فحكم المغايرة إنمّا هو للمصداق دون المفهوم.

## الفصل الثانى

## فى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

الوجود هو الاصيل دون الماهيّة،اى إنّه هو الحقيقة العينيّة التى نثبتها بالضرورة: إنّا بعد حَسْم أصل الشك و السفسطة و إثبات الأصيل الذى هو واقعيّة الأشياء، أوّلَ ما نرجع إلى الاشياء، نجدها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض فى عين أنها جميعاً متحدة فى دفع ما كان يحتمله السوفسطىّ من بطلان الواقعيّة، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً و فرساً موجوداً و شجراً موجوداً و عنصراً موجوداً و شمسا موجودة و هكذا.

فلها ماهيّات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً، و وجود محمول عليها مشترك المعنى بينها. والماهيّة غير الوجود، لأنّ المختصّ غير المشترك ، و أيضاً الماهيّة لا تأبىٰ فى ذاتها أن يحمل عليها الوجود و أن يسلب عنها، و لو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشىء عن نفسه، فما نجده فى الأشياء من حيثيّة الماهيّة غير ما نجده فيها من حيثيّة الوجود.

و إذ ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلاّ واقعيّة واحدة كانت إحدى هاتين الحيثيّتين، أعنى الماهيّة و الوجود، بحذاء ماله من الواقعيّة و الحقيقة و هو المراد بالاصالة، والحيثيّة الأُخرىٰ اعتباريّة منتزعة من الحيثيّة الأصيلة تنسب إليها الواقعيّة بالعرض.

و إذ كان كلّ شيء إنمّا ينال الواقعيّة إذا حمل عليه الوجود واتصف به فالوجود هو الذى يحاذى واقعيّة الأشياء. و أمّا الماهيّة فاذ كانت مع الا تصاف بالوجود ذات واقعيّة و مع سلبه باطلة الذات فهى فى ذاتها غير أصيلة وإنمّا تتأصّل بعرض الوجود.

فقد تحصّل أنّ الوجود أصيل و الماهيّة اعتباريّة، كما قال به المشّاؤون، إى انّ الوجود موجود بذاته و الماهيّة موجودة به.

و بذلك يندفع ما اورد على أصالة الوجود من أنّ الوجود لوكان حاصلاً فى الأعيان كان موجوداً، لأنّ الحصول هو الوجود فللوجود وجود، و ننقل الكلام إليه و هلمّ جراً، فيتسلسل.

وجه الاندفاع أنّ الوجود موجود لكن بذاته لا بوجود زائد، اى إنّ الوجود عين الموجوديّة بخلاف الماهيّة التى حيثيّة ذاتها غير حيثيّة وجودها.

و أمّا دعوى أنّ الموجود فى عرف اللغة إنمّا يطلق على ما له ذات معروضة للوجود و لازمه أنّ الوجود غير موجود، فهى على تقدير صحّتها أمر راجع إلى الوضع اللغوى او غلبة الاستعمال و الحقائق لا تتبع استعمال الالفاظ، وللوجود — كما تقدّم — حقيقة عينيّة نفسها ثابتة لنفسها.

قال بهمنيار فى التحصيل: و بالجملة فالوجود حقيقته أنه فى الاعيان لاغير و كيف لايكون فى الاعيان ما هذه حقيقته، انتهى. (ص ٢٨١)

و يندفع أيضاً ما أشكل عليه بأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستتبع كون الوجودات الامكانيّة واجبة بالذات، لأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته، إذ الشيء لايسلب عن نفسه و لا نعنى بالواجب

بالذات إلاّ ما يمتنع عدمه لذاته.

وجه الاندفاع أنّ الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفسَ ذاته، بل كون وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره، و كلّ وجود امكانيّ فهو في عين أنّه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره مفاض منه، كالمعنى الحرفيّ الذى نفسه نفسه و هو مع ذلك لا يتم مفهوماً الاّ بالقيام بغيره. وسيجيء مزيد توضيح له في الابحاث الآتية.

قال صدرالمتألهين في الاسفار: «معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل و قابل، و معنى تحقق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل، إمّا بذاته كما في الواجب او بفاعل، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود». انتهى (ج ١،ص٤٠ )

و يندفع عنه أيضاً ما اورد عليه أنّه لوكان الوجود موجوداً بذاته و الماهيّة موجودة بغيرها الذى هو الوجود كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه و ما بغيره فلم يتمّ مفروض الحجّة من أنّ الوجود مشترك معنويّ بين الموجودات لالفظيّ.

وجه الاندفاع أنّ فيه خلطاً بين المفهوم و المصداق، و الاختلاف المذكور مصداقيّ لامفهوميّ.

فتبيّن بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهيّة، كما نسب الى الاشراقيّين. فهى عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود و إن كانت في حدّ ذاتها اعتباريّة و الوجود المنتزع عنها اعتبارياً.

و يردّه أن صيرورة الماهيّة الاعتباريّة بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباريّ أصيلة ذات حقيقة عينيّة انقلابٌ ضروريّ الاستحالة.

و تبيّن أيضاً فساد القول بأصالة الوجود في الواجب و أصالة الماهية في الممكن، كما قال به الدواني و قرّره بأنّ الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألهين حقيقة عينيّة شخصيّة هى الواجب تعالىٰ و تتأصل الماهيات الممكنة بنوع من

الانتساب إليه، فاطلاق الموجود عليه تعالىٰ بمعنى أنّه عين الوجود و على الماهيّات الممكنة بمعنى أنّها منتسبة إلى الوجود الذى هو الواجب.

و يردّه أنّ الانتساب المذكور إن استوجب عروض حقيقة عينيّة على الماهيّات كانت هى الوجود، إذ ليس للماهيّة المتأصلة إلاّ حيثيّتا الماهيّة و الوجود، وإذالم تضف الاصالة إلى الماهيّة فهى للوجود، و إن لم يستوجب شيئاً و كانت حال الماهيّة قبل الانتساب و بعده سواء كان تأصّلها بالانتساب انقلاباً، و هو محال.

يتفرع على أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة:

أوّلاً أنّ كلّ ما يُحمل على حيثيّة الماهيّة فانّما هو بالوجود و أنّ الوجود حيثيّة تقييديّة فى كلّ حمل ماهوىّ، لما أنّ الماهيّة فى نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً، فثبوت ذاتها و ذاتيّاتها لذاتها بواسطة الوجود. فالماهيّة و إن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هى لم تكن إلاّ هى لا موجودة و لا معدومة. لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار، و معناه أنّ الوجود غير مأخوذ فى حدّها، لاينافى حمله عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها، فلها ثبوت مّا كيفما فرضت.

و كذا لوازم ذاتها التى هى لوازم الماهيّة كمفهوم الماهيّة العارضة لكلّ ماهيّة و الزوجيّة العارضة لماهيّة الأربعة تثبت لها بالوجود لا لذاتها. و بذلك يظهر أنّ لازم الماهيّة بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجىّ و الذهنىّ كما ذهب إليه الدوانى.

و كذا لازم الوجود الذهنىّ كالنوعيّة للانسان، و لازم الوجود الخارجىّ كالبرودة للثلج، و المحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان، كلّ ذلك بالوجود، و بذلك يظهر أنّ الوجود من لوازم الماهيّة الخارجة عن ذاتها.

و ثانياً أنّ الوجود لايتصف بشىء من أحكام الماهيّة، كالكلّيّة و الجزئيّة، و كالجنسيّة و النوعيّة و الفصليّة و العرضيّة الخاصّة و العامّة، و

كالجوهريّة و الكميّة و الكيفيّة و سائر المقولات العرضيّة، فانّ هذه جميعاً أحكام طارئة على الماهيّة من جهة صدقها و انطباقها على شىء كصدق الانسان و انطباقه على زيد وعمرو و سائر الافراد، او من جهة اندراج شىء تحتها كاندراج الأفراد تحت الأنواع والأنواع تحت الأجناس. والوجود الذى هو بذاته الحقيقة العينيّة لايقبل انطباقاً على شىء ولااندراجاً تحت شىء ولا صدقاً و لاحملا و لا ما يشابه هذه المعانى، نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق و الاشتراك كسائر المفاهيم.

ومن هنا يظهر أنّ الوجود يساوق الشخصيّة.

و من هنا يظهر أيضاً أنّ الوجود لامثل له، لأنّ مثل الشىء مايشاركه فى الماهيّة النوعيّة ولا ماهيّة نوعيّة للوجود.

و يظهر أيضاً أنّ الوجود لا ضدّ له، لأنّ الضدّين، كما سيأتى، أمران وجوديّان متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف، والوجود لاموضوع له ولاجنس له ولا له خلاف مع شىء.

و ثالثاً أنّ الوجود لايكون جزءً لشىء، لأنّ الجزء الآخر والكلّ المركب منهما إن كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشىء جزءً لنفسه و إن كان أحد هما او كلاهما غير الوجود كان باطل الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب.

و بهذا البيان يثبت أن الوجود لا جزء له، و يتبين أيضاً أنّ الوجود بسيط فى ذاته.

و رابعاً أنّ ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات و المحمولات امور غير خارجة عن ذاته، إذ لو كانت خارجة كانت باطلة.

و خامساً أنّ للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات و ما بالعرض، فالوجود موجود بالذات بمعنى أنّه عين نفسه، و الماهيّة موجودة بالعرض،اى أنّها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها و إن كانت

موجودة بالوجود حقيقة قبالَ ما ليس بموجود بالوجود.

و سادساً أنّ الوجود عارض للماهيّة بمعنى أنّ للعقل أن يجرّد الماهيّة عن الوجود فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها فليس الوجود عينها ولا جزءً لها. و من الدليل على ذلك جوازسلب الوجود عن الماهيّة و احتياج اتصافها به إلى الدليل و كونها متساوية النسبة فى نفسها إلى الوجود و العدم، ولو كان الوجود عينها او جزءً لها لما صحّ شىء من ذلك.

و المغايرة، كما عرفت، عقليّة، فلا تنافى اتحاد الماهيّة و الوجود خارجاً و ذهناً، فليس هناك إلاّ حقيقة واحدة هى الوجود لمكان أصالته و اعتباريّتها، فالماهيّات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف من غير أن يزيد على الوجود شىء. و هذا معنى قولهم: «إنّ الماهيّات أنحاء الوجود». و إلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيّات الموجودة من التميّز و البينونة و اختلاف الآثار هو معنى قولهم: «إنّ الماهيّات حدود الوجود». فذات كلّ ماهيّة موجودة حدّ لايتعداه وجودها و يلزمه سلوب بعدد الماهيّات الموجودة الخارجة عنها. فماهيّة الانسان الموجودة مثلاً حدّ لوجوده لايتعداه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرس و ليس ببقر و ليس بشجر و ليس بحجر، إلى آخر الماهيّات الموجودة المباينة للانسان.

و سابعاً أنّ ثبوت كلّ شىء، أىّ نحو من الثبوت فرض، إنمّا هو لوجود هناك خارجىّ يطرد العدم لذاته. فللتصديقات النفس الأمريّة التى لامطابَق لها فى خارج ولا فى ذهن مطابقٌ ثابت نحواً من الثبوت التبعىّ بتبع الموجودات الحقيقيّة.

توضيح ذلك أنّ من التصديقات الحقّة ما له مطابق فى الخارج، نحو الانسان موجود و الانسان كاتب. و منها ما له مطابق فى الذهن، نحو الانسان نوع و الحيوان جنس. و منها ما له مطابق يطابقه لكنه غير موجود فى الخارج ولا فى الذهن، كما فى قولنا: عدم العلة علة لعدم المعلول. و العدم باطل

الذات، إذ العدم لا تحقق له فى خارج ولا فى ذهن و لا لأحكامه و آثاره. و هذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الامر، فانّ العقل إذا صدّق كونَ وجود العلّة علّة لوجود المعلول اضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفى إذا انتفت علّته و هو كون عدمها علّة لعدمه، ولا مصداق محقق للعدم فى خارج ولا فى ذهن، إذ كلّ ما حلّ فى واحد منهما فله وجود.

والذى ينبغى أن يقال بالنظر إلى الابحاث السابقة أنّ الاصيل هو الوجود الحقيق و هو الوجود و له كلّ حكم حقيق. ثمّ لمّا كانت الماهيّات ظهوراتِ الوجود للأذهان توسّع العقل توسّعاً اضطراريّا باعتبار الوجود لها و حمله عليها وصار مفهوم الوجود و الثبوت يحمل على الوجود و الماهيّة و أحكامها جميعاً. ثمّ توسّع العقل توسّعاً اضطراريّاً ثانياً بحمل مطلق الثبوت و التحقق على كلّ مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود او الماهيّة كمفهوم العدم و الماهيّة و القوّة و الفعل ثمّ التصديق بأحكامها.

فالظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الأخير هو الذى نسمّيه نفسَ الأمر و يسع الصوادق من القضايا الذهنيّة و الخارجيّة و ما يصدّقه العقل و لا مطابق له فى ذهن او خارج غير أنّ الامور النفس الأمريّة لوازم عقليّة للماهيّات متقررة بتقرّرها. و للكلام تتمة ستمرّ بك إن شاء الله تعالىٰ.

و قيل: المراد بالأمر فى نفس الأمر عالم الأمر و هو عقل كلّىّ فيه صور المعقولات جميعاً. و المراد بمطابقة القضيّة لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

و فيه أنّ الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة و هى صورة معقولة تقتضى مطابقاً فيما و راء ها تطابقه.

و قيل: المراد بنفس الأمر نفس الشىء فهو من وضع الظاهر موضع الضمير، فكون العدم مثلاً باطل الذات فى نفس الأمر كونه فى نفسه كذلك.

و فيه أنّ مالا مطابق له فى خارج و لا فى ذهن لا نفسيّة له حتى يطابقه هو و أحكامه.

و ثامناً أنّ الشيئية مساوقة للوجود، فما لاوجود له لاشيئيّة له، فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشىء.

و نسب إلى المعتزلة أنّ للماهيّات الممكنة المعدومة شيئيّة فى العدم و أنّ بين الوجود و العدم واسطةً يسمّونها الحال و عرّفوها بصفة الموجود التى ليست موجودة و لا معدومة كالضاحكية و الكاتبية للانسان، لكنّهم ينفون الواسطة بين النفى و الاثبات، فالمنفىّ هو المحال و الثابت هو الواجب و الممكن الموجود و الممكن المعدوم و الحال التى ليست بموجودة ولا معدومة.

و هذه دَعاوٍ يدفعها صريح العقل، و هى بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلميّة، فالصفح عن البحث فيها أولىٰ.

و تاسعاً أنّ حقيقة الوجود بما هى حقيقة الوجود لاسبب لها وراء ها، اى إنّ هويّته العينيّة التى هى لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم لا تتوقف فى تحققها على شىء خارج من هذه الحقيقة سواء كان سبباً تامّاً او ناقصاً، و ذلك لمكان أصالتها و بطلان ماوراء ها. نعم لابأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقف الوجود الامكانىّ على الوجود الواجبىّ و توقف بعض الممكنات على بعض.

و من هنا يظهر أن لامجرى لبرهان اللِمّ فى الفلسفة الالٰهيّة الباحثة عن أحكام الموجود من حيث هو موجود.

و عاشراً أنّ حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثيّة ترتّب الآثار كانت عين الخارجيّة فيمتنع أن تحلّ الذهن فتتبدل ذهنيّة لا تترتب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب المحال، و أمّا الوجود الذهنىّ الذى سيأتى إثباته إن شاءالله فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم وجود خارجىّ مترتب عليه الآثار و إنّما يُعَدّ ذهنياً لا تترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصداق الخارجىّ

الذى بحذائه.

فقد بان أنّ حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيّات الموجودة فى الخارج التى لها صورة عقليّة، و بان أيضاً أنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجيّة ليست نسبة الماهيّة الكلّيّة إلى أفرادها الخارجيّة.

و تبيّن بما تقدّم أيضاً أنّ المفهوم إنّما تكون ماهيّة إذا كان لها فرد خارجىّ تُقوّمه و تترتب عليه آثارها.

## الفصل الثالث

## فى أنّ الوجود حقيقة مشككة

لاريب أنّ الهويّات العينيّة الخارجيّة تتصف بالكثرة تارةً من جهة أنّ هذا إنسان و ذاك فرس وذلك شجر و نحو ذلك، و تارةً بأنّ هذا بالفعل و ذاك بالقوّة و هذا واحد و ذاك كثير و هذا حادث وذاك قديم و هذا ممكن و ذاك واجب و هكذا.

و قد ثبت بما أوردناه فى الفصل السابق أنّ الكثرة من الجهة الاولىٰ و هى الكثرة الماهويّة موجودة فى الخارج بعرض الوجود و أنّ الوجود متصف بها بعرض الماهيّة لمكان أصالة الوجود و اعتباريّة الماهيّة.

و أمّا الكثرة من الجهة الثانية فهى التى تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كانقسامه إلى الواجب و الممكن و إلى الواحد و الكثير وإلى ما بالفعل و ما بالقوة و نحو ذلك، و قد تقدّم فى الفصل السابق أنّ الوجود بسيط و أنّه لا غير له. و يستنتج من ذلك أنّ هذه الكثرة مقوّمة للوجود بمعنى أنّها فيه غير خارجة منه و إلاّ كانت جزء منه و لاجزء للوجود او حقيقة خارجة منه و لا خارج من الوجود.

فللوجود كثرة فى نفسه فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع فتكون حقيقة الوجود كثيرة فى عين أنها واحدة، و واحدة فى عين أنها كثيرة. و بتعبير آخر: حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز فى كلّ مرتبة إلى ما به الاشتراك كما نسب إلى الفهلويين، أولا جهة وحدة فيها فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات يتميز كلّ منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجى كما نسب إلى المشائين؟

الحقّ أنها حقيقة واحدة فى عين أنها كثيرة، لأنّا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهىّ و من الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هى كثيرة غير راجعة إلى وحدة مّا.

و يتبين به أنّ الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثّلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة فى الشدّة و الضعف، فهناك نور قوىّ و متوسط و ضعيف مثلاً، و ليست المرتبة القويّة نوراً وشيئاً زائداً على النوريّة ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً او تختلط بالظلمة التى هى عدم النور بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً ولا تفقد منها شيئاً و إنمّا هى النور فى مرتبةٍ خاصّة بسيطة لم تتالف من أجزاء و لم ينضمّ إليها ضميمة و تمتاز من غيرها بنفس ذاتها التى هى النوريّة المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكثرة فى عين وحدتها و متوحدة فى عين كثرتها، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدّة و الضعف و التقدّم و التأخر و العلوّ و الدنوّ و غيرها.

و يتفرع على ما تقدّم امور:

الأمر الأوّل: أنّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود و مرتبة اخرىٰ إنمّا هو بنفس ذاتها البسيطة التى ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ولاينافيه مع

ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجوديّ إلى جهة الكثرة فى الوجود دون جهة الوحدة ولا أن ينسب الاشتراك و السنخيّة إلى جهة الوحدة.

الأمرالثانى: أنّ بين مراتب الوجود إطلاقاً و تقييداً بقياس بعضها إلى بعض لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدّة و الضعف و نحو ذلك. و ذلك أنّا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة و شديدة وقع بينهما قياس و إضافة بالضرورة و كان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل على بعض ماللمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شىء من الكمال الذى فى المرتبة الضعيفة إلا و المرتبة الشديدة واجدة له.

فالمرتبة الضعيفة كالمؤلّفة من وجدان و فقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما فى المرتبة الشديدة من الكمال. و إن شئت فقل: محدودة. وأما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

و إذا فرضنا مرتبة اخرىٰ فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التى فرضنا فوقها كنسبة التى دونها إليها و صارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقة بالنسبة إلى مادونها. و على هذا القياس فى المراتب الذاهبة إلى فوق حتى تقف فى مرتبة ليست فوقها مرتبة فهى المطلقة من غير أن تكون محدودة إلاّ بأنها لاحدّ لها.(١)

والأمر بالعكس ممّا ذكر إذا أخذنا مرتبة ضعيفة و اعتبرناها مقيسة إلى ماهى أضعف منها و هكذا حتى ننتهى إلى مرتبة من الكمال و الفعليّة ليس لها من الفعليّة إلاّ فعليّة أنْ لا فعليّة لها.

الأمرالثالث: تبيّن من جميع ما مرّ أن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب فانّها محدودة بأنها لاحدّ لها.و ظاهرٌ أنّ هذه الحدود الملازمة

---

(١) ولما كان الحد فى معنى السلب كان نفى الحد سلباً للسلب و هوالايجاب فيئول الى محوضة الوجود و هوالصرافة – منه.

للسلوب والأعدام و الفقدانات التى نثبتها فى مراتب الوجود، و هى أصيلة وبسيطة، إنمّا هى من ضيق التعبير و إلاّ فالعدم نقيض الوجود و من المستحيل أن يتخلل فى مراتب نقيضه.

و هذا المعنى، أعنى دخول الاعدام فى مراتب الوجود المحدودة و عدم دخولها المؤدّى إلى الصرافة، نوع من البساطة و التركيب فى الوجود غير البساطة و التركيب المصطلح عليها فى موارد اخرىٰ و هو البساطة و التركيب من جهة الأجزاء الخارجيّة او العقليّة او الوهميّة.

الأمرالرابع : أنّ المرتبة كلّما تنزّلت زادت حدودها وضاق(١) وجودها و كلّما عرجت و زادت قرباً من أعلى المراتب قلّت حدودها و اتسع وجودها حتى يبلغ أعلى المراتب فهى مشتملة على كلّ كمال وجودىّ من غير تحديد و مطلقة من غير نهاية.

الأمر الخامس: أنّ للوجود حاشيتين من حيث الشدّة و الضعف و هذا ما يقضى بهالقول بكون الوجود حقيقة مشككة.

الأمر السادس: أنّ للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصّصاً بحقيقته العينيّة البسيطة و تخصّصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التى يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك و تخصّصاً بالماهيّات المنبعثة عنه المحدّدة له، و من المعلوم أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأوّلين ممّا يلحقه بالذات و بالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيّات.

• • •

---

(١) المراد بسعة الوجود و ضيقه اشتمال المرتبه على كمال اكثر او اقل – منه.

# الفصل الرابع

## فى شطر من أحكام العدم

قد تقدّم أنّ العدم لاشيئيّة له فهو محض الهلاك و البطلان.

و ممّا يتفرع عليه أن لا تمايز فى العدم، إذ التمايز بين شيئين إمّا بتمام الذات كالنوعين تحت مقولتين او ببعض الذات كالنوعين تحت مقولة واحدة او بما يعرض الذات كالفردين من نوع ولاذات للعدم.

نعم ربما يضاف العدم إلى الوجود فيحصل له حظّ من الوجود و يتبعه نوع من التمايز كعدم البصر الذى هو العمى والمتميز من عدم السمع الذى هو الصَمَم و كعدم زيد و عدم عمرو المتميز أحدُهما من الآخر.

و بهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم العليةَ و المعلوليةَ حذاء مَا للوجود من ذلك، فيقال: عدم العلّة علّة لعدم المعلول حيث يضيف العدم إلى العلّة و المعلول فيتميّز العدمان، ثمّ يبنى عدم المعلول على عدم العلّة كما كان يتوقف وجود المعلول على وجود العلّة، وذلك نوع من التجوّز، حقيقته الاشارة إلى ما بين الوجودين من التوقف.

و نظير العدم المضاف العدم المقيّد بأىّ قيدٍ يقيّده كالعدم الذاتى و العدم الزمانى و العدم الازلى. ففى جميع ذلك يتصوّر مفهوم العدم و يفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم ثمّ يقيّد المفهوم فيتميّز المصداق ثمّ يحكم على المصداق على ما له من الثبوت المفروض بما يقتضيه من الحكم كاعتبار عدم العدم قبال العدم، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود.

و بذلك يندفع الاشكال فى اعتبار عدم العدم بأنّ العدم المضاف إلى العدم نوع من العدم. و هو بما أنّه رافع للعدم المضاف إليه يقابله تقابلَ

التناقض، و النوعيّة و التقابل لايجتمعان ألبتّة.

وجه الاندفاع —كما أفاده صدرالمتألهين ره— أنّ الجهة مختلف، فعدم العدم بما أنّه مفهوم أخصّ من مطلق العدم مأخوذ فيه العدم نوع من العدم و بما أنّ للعدم المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه العدم المضاف رفعَ النقيض للنقيض يقابله العدم المضاف.

و بمثل ذلك يندفع ما أُورد على قولهم: «المعدوم المطلق لايخبر عنه»، بأنّ القضيّة تناقض نفسها، فانّها تدلّ على عدم الاخبار عن المعدوم المطلق و هذا بعينه خبر عنه. و يندفع بأنّ المعدوم المطلق بما أنه بطلان محض فى الواقع لاخبر عنه، و بما أنّ لمفهومه ثبوتاً مّا ذهنياً يُخبَر عنه بأنّه لايخبر عنه، فالجهتان مختلفتان. و بتعبير آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع لايخبَر عنه و بالحمل الاولىّ يخبَر عنه بأنّه لايخبر عنه.

و بمثل ما تقدّم أيضاً يندفع الشبهة عن عدّة من القضايا توهم التناقض. كقولنا: الجزئىّ جزئىّ و هو بعينه كلّىّ يصدق على كثيرين. و قولنا: اجتماع النقيضين ممتنع و هو بعينه ممكن موجود فى الذهن، و قولنا: الشىء إمّا ثابت فى الذهن أو لا ثابت فيه و اللا ثابت فى الذهن ثابت فيه، لأنّه معقول موجود بوجود ذهنى.

فالجزئىّ جزئىّ بالحمل الأولىّ، كلىّ صادق على كثيرين بالحمل الشائع، و اجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأوّلىّ، ممتنع بالحمل الشائع، واللا ثابت فى الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأوّلىّ، ثابت فيه بالحمل الشائع.

## الفصل الخامس

## فى أنّه لاتكرر فى الوجود

كلّ موجود فى الأعيان فانّ هويّته العينيّة وجوده على ما تقدّم من أصالة

الوجود والهويّة العينيّة تأبىٰ بذاته الصدق على كثيرين وهوالتشخّص، فالشخصيّة للوجود بذاته. فلو فرض لموجود وجودان كانت هويّته العينيّة الواحدة كثيرة و هى واحدة. هذا محال.

و بمثل البيان يتبيّن استحالة وجود مثلين من جميع الجهات، لأن لازم فرض مثلين اثنين التمايزُ بينهما بالضرورة و لازم فرض التماثل من كلّ جهة عدم التمايز بينهما وفى ذلك اجتماع النقيضين. هذا محال.

و بالجملة من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد، سواء كان الوجودان مثلاً واقعين فى زمان واحد من غير تخلل العدم بينهما او منفصلين يتخلل العدم بينهما. فالمحذور و هو لزوم العينيّة مع فرض الاثنينيّة فى الصورتين سواء.

والقولُ بأنّ الوجود الثانى متميّز من الأوّل بأنّه مسبوق بالعدم بعد الوجود بخلاف الأوّل، و هذا كاف فى تصحيح الاثنينيّة و غير مضرٍّ بالعينيّة لأنّه تميّز بعدم.

مردودٌ بأنّ العدم بطلان محض لاكثرة فيه ولا تميّز و ليس فيه ذات متصفة بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه. فقد تقدّم أنّ ذلك كلّه اعتبار عقلىّ بمعونة الوهم الذى يضيف العدم إلى الملكة فيتعدد العدم و يتكثر بتكثر الملكات. و حقيقة كون الشىء مسبوق الوجود بعدم و ملحوق الوجود به.

و بالجملة إحاطة العدم به من قبل و من بعد اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع و قصوره عن الانبساط على سائر الظروف من الاعيان، لا أنّ للشىء وجوداً واقعيّاً فى ظرف من ظروف الواقع وللعدم تقررّ واقع منبسط على سائر الظروف ربما ورد على الوجود فدفعه عن مستقرّه و استقرّ هو فيه، فانّ فيه إعطاء الأصالة للعدم و اجتماع النقيضين.

والحاصل أنّ تميّز الوجود الثانى تميّز و همىّ لايوجب تميّزاً حقيقيّاً و لو أوجب ذلك أوجب البينونة بين الوجودين و بطلت العينيّة.

والقولُ بأنّه لِمَ لايجوز أن يوجِد الموجِد شيئاً ثمّ يعدم وله بشخصه صورة علميّة عنده او عند بعض المبادى العالية ثمّ يوجِد ثانياً على ما علم فيستحفظ الوحدة والعينيّة بين الوجودين بالصورة العلميّة.

يدفعُه أنّ الوجود الثانى كيفما فرض وجود بعد وجود وغيريتّه و بينونته للوجود الأوّل بما أنّه بعده ضرورىّ، ولا تجتمع العينيّة و الغيريّة البتّة.

و هذا الذى تقرّر من استحالة تكرّر الوجود لشىء مع تخلل العدم هو المراد بقولهم: «إنّ اعادة المعدوم بعينه ممتنع». و قد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً

و قد أقاموا على ذلك حججاً هى تنبيهات بناء على ضروريّة المسألة:

منها أنّه لوجاز للموجود فى زمان أن ينعدم زماناً ثمّ يوجد بعينه فى زمان آخر لزم تخلل العدم بين الشىء و نفسه، و هو محال، لاستلزامه وجود الشىء فى زمانين بينهما عدمٌ متخلل.

و منها أنّه لو جاز إعادة الشىء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً و هو محال. أمّا الملازمة فلأنّ الشىء المعاد بعينه و مايماثله من جميع الوجوه مثلان، و حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد. فلو جاز إيجاده بعينه ثانياً بنحو الاعادة جاز إيجاد مثله ابتداءً. و أمّا استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلين فى الوجود عدم التميّز بينهما و هما اثنان متمايزان.

و منها أنّ اعادة المعدوم بعينه توجب كون المُعاد هو المبتدأ، لأنّ فرض العينيّة يوجب كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً و فى جميع الخصوصيّات المشخّصة حتى الزمان، فيعود المُعاد مبتدءً و حيثيّة الاعادة عين حيثيّة الابتداء.

و منها أنّه لوجازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأُولى و الثانية و الثالثة و هكذا إلى ما لا نهاية له. كما لم يكن فرق بين المُعاد و المبتدأ و تعيّن العدد من لوازم وجود الشىء المتشخص.

و ذهب جمع من المتكلمين، نظراً إلى أنّ المَعاد الذى نطقت به الشرائع الحقة إعادة للمعدوم، إلى جواز الاعادة. و استدلّوا عليه بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم بعينه لكان ذلك إمّا لماهيّته او لأمر لازم لماهيّته ولوكان كذلكلم يوجد ابتداءً أو لأمر مفارق فيزول الامتناع بزواله.

و ردّ بأنّ الامتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهيّته. وأمّامانطقت به الشرائع الحقّة فالحشر والمعاد انتقال من نشأة إلى نشأة اخرىٰ و ليس إيجاداً بعد الإعدام.

المرحلة الثانية

# في الوجود المستقل والرابط

وفيها ثلاثة فصول

## الفصل الاول

# فى انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

ينقسم الموجود إلى ما وجوده فى نفسه- و نسميّه الوجود المستقل و المحمولىّ او النفسىّ- و ما وجوده فى غيره- و نسمّيه الوجود الرابط- و ذلك أنّ هناك قضايا خارجيّةً تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج، كقولنا: زيد قائم والانسان ضاحك مثلاً، و أيضاً مركّبات تقييديّة مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد و ضحك الانسان، نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذى نسميّه نسبةً و ربطاً ما لا نجده فى الموضوع وحده ولا فى المحمول وحده و لا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول و غير الموضوع. فهناك امر موجود وراء الموضوع و المحمول.

و ليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثَهما و مفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر و إلاّ احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول. فكان المفروض ثلاثة خمسة و احتاج الخمسة إلى اربعة روابط أخَر وصارت تسعة وهلم جرّاً، فتسلسل أجزاء القضية او المركّب إلى غير النهاية و هى محصورة بين حاصرين، هذا محال. فهو إذن موجود فى الطرفين قائم بهما بمعنى ما ليس بخارج منهما من غير أن يكون عينهما او جزء هما او عين أحدهما او جزءه ولا أن ينفصل منهما والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه. فثبت أنّ من الموجود ما وجوده فى نفسه و هو المستقل و منه ما وجوده

فى غيره و هو الرابط.

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ معنى توسّط النسبة بين الطرفين كون وجودها قائماً بالطرفين رابطاً بينهما.

ويتفرع عليه امور:

الأوّل: أنّ الوعاء الذى يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذى يتحقق فيه وجود طرفيه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج او الذهن. و ذلك لما فى طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه. فوعاء وجود كلّ منهاهو بعينه وعاء وجوده، فالنسبة الخارجيّة إنّماتتحقق بين طرفين خارجيّين، والنسبة الذهنيّة إنما بين طرفين ذهنيين. و الضابط أنّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما و بالعكس.

الثانى: أنّ تحقق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتحاد الوجودىّ بينهما. و ذلك لما أنّه متحقق فيهما غير متميز الذات منهما ولا خارج منهما. فوحدته الشخصيّة تقضى بنحو من الاتحاد بينهما، سواء كان هناك حمل كما فى القضايا او لم يكن كغيرها من المركبات. فجميع هذه الموارد لايخلو من ضرب من الاتّحاد.

الثالث: أنّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّلىّ، كقولنا: الانسان إنسان، لارابط فيها إلاّ بحسب الاعتبار الذهنىّ فقط. و كذا الهليّات البسيطة، كقولنا: الانسان موجود، إذ لا معنى لتحقق النسبة الرابطة بين الشىء و نفسه.

الرابع: أنّ العدم لايتحقق منه رابط، إذ لا شيئيّة له ولا تميّز فيه. و لازمه أنّ القضايا الموجبة التى أحد طرفيها او كلاهما العدم. كقولنا: زيد معدوم و شريك البارى معدوم لاعدم رابطاً فيها، اذ لا معنى لقيام عدم بعدمين او بوجود و عدم و لا شيئيّة له و لا تميّز اللّهمّ إلاّ بحسب الاعتبار الذهنىّ.

و نظيرتها القضايا السالبة، كقولنا: ليس الانسان بحجر، فلا عدم رابطاً

فيها إلاّ بحسب الاعتبار الذهنى.

الخامس: أنّ الوجودات الرابطة لاماهيّة لها، لأنّ المهيّات هى المقولة فى جواب ماهو، فهى مستقلّة بالمفهوميّة والوجودات الرابطة لامفهوم لها مستقلاً بالمفهوميّة.

## الفصل الثانى

## فى كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

هل الاختلاف بين الوجود المستقل والرابط اختلاف نوعىّ أولا: بمعنى أنّ الوجود الرابط و هو ذو معنىً تعلّقىّ هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنىً مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرفىّ او لايجوز؟

الحق هو الثانى، لما سيأتى فى أبحاث العلة و المعلول أنّ حاجة المعلول إلى العلة مستقرة فى ذاته، و لازم ذلك أن يكون عين الحاجة و قائم الذات بوجود العلة لا استقلال له دونها بوجه. و مقتضى ذلك أن يكون وجود كلّ معلول، سواء كان جوهراً أو عرضاً، موجوداً فى نفسه رابطاً بالنظر إلى علته، و إن كان بالنظر إلى نفسه و بمقايسة بعضه إلى بعض جوهراً او عرضاً موجوداً فى نفسه.

فتقرر أنّ اختلاف الوجود الرابط و المستقل ليس اختلافاً نوعيّاً بأن لايقبل المفهوم غير المستقل الذى ينتزع من الرابط المتبدّل إلى المفهوم المستقل المنتزع من المستقل.

و يتفرع على ما تقدّم امور:

الأوّل: أنّ المفهوم فى استقلاله بالمفهوميّة و عدم استقلاله تابع لوجوده الذى ينتزع منه و ليس له من نفسه إلاّ الابهام. فحدود الجواهر و الاعراض

ماهيّات جوهريّة و عرضيّة بقياس بعضها إلى بعض و بالنظر إلى أنفسها و روابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأوّل تبارك و تعالىٰ و هى فى أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة.

الثانى: أنّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس إلى علته، كما أن منها ما يقوم بطرفين كوجودات سائر النسب والاضافات.

الثالث: أن نشأة الوجود لا تتضمّن إلاّ وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب عزاسمه و الباقى روابط و نسب و إضافات.

## الفصل الثالث

## فى انقسام الوجود فى نفسه الى ما لنفسه وما لغيره

ينقسم الموجود فى نفسه إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره. و المراد بكون وجود الشىء لغيره أن يكون وجوده فى نفسه ــ و هو الوجود الذى يطرد عن ماهيّته العدم ــ هو بعينه طارداً للعدم عن شىء آخر، لا لعدم ماهيّة ذلك الشىء الآخر وذاته و إلاّ كانت لموجودواحدماهيّتان و هو محال، بل لعدم زائد على ماهيّته و ذاته له نوع من المقارنة له كالعلم الذى يطرد بوجوده العدم عن ماهيّة نفسه، و هو بعينه يطرد الجهل الذى هو عدم مّا عن موضوعه.

والحجّة على تحقق هذا القسم، أعنى الوجود لغيره، وجودات الأعراض، فانّ كلاً منها كمايطرد عن ماهيّة نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدماً مّا زائداً على ذاته. و كذلك الصور النوعيّة المنطبعة، فانّ لها نوع حصول لموادّها تطرد به عن موادّها لاعدمَ ذاتها بل نقصاً جوهريّاً تكمل بطرده، و هو المراد بكون وجود الشىء لغيره و ناعتاً.

و يقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهيّة نفسه فحسب و هو الوجود لنفسه كالأنواع التامّة الجوهريّة كالانسان و الفرس و غيرهما.

فتقرّر أنّ الوجود فى نفسه ينقسم إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره، و ذلك هو المطلوب.

و يتبين بما مرّ أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التى هى موضوعاتها، و كذلك وجود الصور المنطبعة غير مباينة لوجود موادّها.

و يتبين به أيضاً أنّ المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعتة التى هى أوصاف لموضوعاتها ليست بماهيّات لها و لا لموضوعاتها. و ذلك لأنّ المفهوم المنتزع عن وجود إنمّا يكون ماهيّة له إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرد عن نفسه العدم، و الوجود الناعت يطرد العدم لاعن نفس المفهوم المنتزع عنه. مثلاً وجود السواد فى نفسه يطرد العدم عن نفس السواد، فالسواد ماهيّته. و أمّا هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسود فليس يطرد عدماً لا عن السواد فى نفسه و لا عن ماهيّة الجسم المنعوت به، بل عن صفةٍ يتصف بها الجسم خارجةٍ عن ذاته.

المرحلة الثالثة

# فی انقسام الوجود الی ذهنی وخارجی

وفيها فصل واحد

## فصل

## فى انقسام الوجود إلى ذهنى وخارجى

المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيّات الموجودة فى الخارج المترتبة عليها آثار ها وجوداً آخر لايترتب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها و إن ترتبت آثار أُخَر غير آثار ها الخارجيّة. و هذا النحو من الوجود هو الذى نسميّه الوجودَ الذهنىّ و هو علمنا بماهيّات الأشياء.

و أنكر الوجود الذهنىّ قوم، فذهب بعضهم إلى أنّ العلم إنمّا هو نوع إضافة من النفس إلى المعلوم الخارجىّ.

و ذهب بعضهم —و نسب إلى القدماء— أن الحاصل فى الذهن عند العلم بالأشياء أشباحُها المحاكية لها كما يحاكى التمثال لِذى التمثال مع مباينتها ماهيّة.

و قال آخرون بالأشباح مع المباينة و عدم المحاكاة ففيه خطأ من النفس غير أنه خطأ منظم لايختلّ به حياة الانسان، كما لو فرض إنسان يرى الحمرة خضرة دائماً فيرتّب على مايراه خضرة آثار الحمرة دائماً.

والبرهان على ثبوت الوجود الذهنى أنّا نتصوّر هذه الامور الموجودة فى الخارج كالانسان والفرس مثلاً على نعت الكلّيّة والصرافة و نحكم عليها بذلك ولاارتياب أنّ لمتصوّرنا هذا ثبوتاً مّا فى ظرف وجداننا وحكمنا عليه بذلك فهو موجود بوجود مّا. وإذ ليس بهذه النعوت موجوداً فى الخارج لأنّه فيه على نعت

الشخصيّة والاختلاط فهو موجود فى ظرف آخر لايترتب عليه فيه آثاره الخارجيّة و نسمّيه الذهن.

وأيضاً نتصوّر اموراً عدميّة غير موجودة فى الخارج كالعدم المطلق و المعدوم المطلق و اجتماع النقيضين وسائر المحالات فلها ثبوت مّا عندنا لاتصافها بأحكام ثبوتيّة كتميّزها من غيرها وحضورها لنا بعد غيبتها عنّا و غير ذلك. وإذ ليس هو الثبوت الخارجيّ لأنّها معدومة فيه ففى الذهن.

ولاارتياب أنّ جميع ما نعقله من سنخ واحد، فالأشياء كما أنّ لها وجوداً فى الخارج ذا آثار خارجيّة لها وجود فى الذهن لايترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجيّة و إن ترتّبت عليها آثار أُخَر غير آثارها الخارجيّة الخاصّة.

ولوكان هذا الذى نعقله من الأشياء هو عين ما فى الخارج، كما يذهب إليه القائل بالاضافة، لم يمكن تعقّل ما ليس فى الخارج كالعدم و المعدوم و لم يتحقق خطأ فى علم.

ولو كان الموجود فى الذهن شبحاً للأمر الخارجيّ نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذى التمثال ارتفعت العينيّة من حيث الماهية و لزمت السفسطة لعَوْد علومنا جهالات. على أنّ فعليّة الانتقال من الحاكى إلى المحكيّ تتوقف على سبق علم بالمحكيّ، و المفروض توقف العلم بالمحكيّ على الحكاية.

ولوكان كلّ علم مخطئاً فى الكشف عمّا وراءه لزمت السفسطة و أدّى إلى المناقضة، فانّ كون كلّ علمٍ مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلّيّة مخطئاً فيكذب، فيصدق نقيضه و هو كون بعض العلم مصيباً.

فقد تحصّل أنّ للماهيّات وجوداً ذهنياً لاتترتب عليها فيه الآثار كما أنّ لها وجوداً خارجياً تترتب عليها فيه الآثار و تبيّن بذلك انقسام الموجود إلى خارجيٍّ و ذهنيٍّ.

و قد تبيّن بمامرّ امور:

الأمرالأوّل: أنّ الماهيّة الذهنيّة غير داخلة ولا مندرجة تحت المقولة التى

كانت داخلة تحتها وهى فى الخارج تترتب عليها آثارها و إنمّا لها من المقولة مفهومها فقط. فالانسان الذهنىّ و إن كان هو الجوهر الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة الناطق لكنّه ليس ماهيّة موجودة لافى موضوع بما أنّه جوهر ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم وهكذا فى سائر اجزاء حدّ الانسان. فليس له إلاّ مفاهيم ما فى حدّه من الأجناس و الفصول من غير ترتّب الآثار الخارجيّة و نعنى بها الكمالات الأوّليّة و الثانويّة.و لا معنى للدخول والاندراج تحت مقولة إلاّ ترتّب آثارها الخارجيّة، و إلاّ فلوكان مجرّد انطباق مفهوم المقولة على شىء كافياً فى اندراجه تحتها كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها لحملها على نفسها فكانت فرداً لنفسها. و هذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهنىّ جوهر بالحمل الأوّلىّ لابالحمل الشائع.

و امّا تقسيم المنطقيين الأفراد إلى ذهنيّة و خارجيّة فبنىّ على المسامحة تسهيلاً للتعليم.

و يندفع بمامرّ إشكال أوردوه على القول بالوجود الذهنىّ، و هو أنّ الذاتيّات منحفظة على القول بالوجود الذهنىّ، فاذا تعقلنا الجوهر كان جوهراً نظراً إلى انحفاظ الذاتيّات، و هو بعينه عَرَض،لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، فكان جوهراً و عرضاً بعينه، و استحالته ظاهرة.

وجه الاندفاع أنّ المستحيل كون شىء واحد جوهراً و عرضاً معاً بالحمل الشائع و الجوهر المعقول جوهر بالحمل الأوّلىّ و عرض بالحمل الشائع فلا استحالة.

و إشكالٌ ثان، و هو أنّ لازم القول بالوجود الذهنىّ أن يكون الجوهر المعقول جوهراً نظراً إلى انحفاظ الذاتيّات، و العلم عندهم من الكيفيّات النفسانيّة، فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر و تحت مقولة الكيف. و هو محال؛لأدائه إلى تناقض الذات لكون المقولات متباينة بتمام الذات. و كذا إذا تعقلنا الكم مثلاً كانت الصورة المعقولة مندرجة تحت

مقولتى الكم و الكيف معاً و هو محال. و كذا إذا تعقلنا الكيف المبصر مثلاً كان مندرجاً تحت نوعين من مقولة الكيف و هما الكيف المحسوس و الكيف النفسانىّ.

وجه الاندفاع أنّه كيف نفسانىّ بالحمل الشائع فهو مندرج تحته. و أمّا غيره من المقولات او أنواعها فمحمول عليه بالحمل الأوّلىّ، وليس ذلك من الاندراج فى شىء.

إشكال ثالث، و هو أنّ لازم القول بالوجود الذهنىّ كون النفس حارّة باردة معاً و مربّعاً و مثلّثاً معاً إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصوّرهاهذه الأشياء، إذ لا نعنى بالحارّ و البارد و المربّع والمثلّث إلاّ ما حصلت له هذه المعانى التى توجد للغير و تنعته.

وجه الاندفاع أنّ الملاك فى كون وجود الشىء لغيره و كونه ناعتاً له هو الحمل الشائع. والذى يوجد فى الذهن من برودة و حرارة و نحوهما هو كذلك بالحمل الأوّلىّ دون الشائع.

و إشكال رابع، و هو أنّ اللازم منه كون شىء واحد كلّيّاً و جزئيّاً معاً، و بطلانه ظاهر، بيان الملازمة أنّ الانسان المعقول مثلاً من حيث تجويز العقل صدقه على كثيرين كلّىّ و هو بعينه من حيث كونه موجوداً قائماً بنفس واحدة شخصيّة يتميز بها عن غيره جزئىّ فهو كلّىّ و جزئىّ معاً.

وجه الاندفاع أنّ الجهة مختلفة فالانسان المعقول مثلاً من حيث إنّه مقيس إلى الخارج كلّىّ و من حيث إنّه كيف نفسانى قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئىّ.

واشكال خامس، و هو أنّا نتصوّر المحالات الذاتيّة، كشريك البارى و سلب الشىء عن نفسه واجتماع النقيضين و ارتفاعهما، فلوكانت الأشياء حاصلة بذواتها فى الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيّة.

وجه اللاندفاع أنّ الثابت فى الذهن إنّما هو مفاهيمها بالحمل الأوّلىّ

لامصاديقها بالحمل الشائع. فالمتصوّر من شريك البارى هو شريك البارى بالحمل الأوّلىّ. و أمّا بالحمل الشائع فهو ممكن و كيف نفسانىّ معلول للبارى مخلوق له.

الأمر الثانى أنّ الوجود الذهنىّ لمّا كان لذاته مَقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لماوراءهفامتنع أن يكون للشىء وجود ذهنىّ من دون أن يكون له وجود خارجىّ محقق كالماهيّات الحقيقيّة المنتزعة من الوجود الخارجىّ او مقدّر كالمفاهيم غير الماهويّة التى يتعمّلها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته فيتصوّر مفهوم العدم مثلاً و يقدّر له ثبوتاً مّا يحكيه بما تصوّره من المفهوم.

و بالجملة شأن الوجود الذهنىّ الحكاية لماوراءهمن دون أن يترتب آثار المحكىّ على الحاكى ولاينا فى ذلكترتّب آثارنفسه الخاصّة به من حيث إنّ له ماهيّة الكيف و كذا لاينافيه ما سيأتى أنّ الصور العلميّة مطلقاً مجرّدة عن المادّة،فانّترتّب آثار الكيف النفسانىّ و كذا التجرّد حكم الصور العلميّة فى نفسها و الحكاية، و عدم ترتّب الآثار حكمها قياساً إلى الخارج و من حيث كونها وجوداً ذهنياً لماهيّة كذا خارجيّة.

و يندفع بذلك إشكال أوردوه على القائلين بالوجود الذهنىّ، و هو أنّا نتصوّر الأرض على سَعَتها بسهولها و براريها وجبالها وما يحيط بها من السماء بأرجائها البعيدة و النجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة و حصول هذه المقادير العظيمة فى الذهن، اى انطباعها فى جزء عصبىٍّ او جزء دماغىٍّ من انطباع الكبير فى الصغير و هو محال.

و لايُجدى الجوابُ عنه بما قيل: إنّ المحلّ الذى ينطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهاية، فانّ الكفّ لا تَسَع الجبل و إن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

وجه الاندفاع أنّ الحقّ، كما سيأتى بيانه، أنّ الصور العلميّة الجزئيّة غير مادّيّة بل مجرّدة تجرّداً مثالياًفيه آثارالمادّة من الابعاد و الألوان و الأشكال دون

نفس المادّة والانطباع من أحكام المادّة و لاانطباع فى المجرّد.

و بذلك يندفع أيضاً إشكال آخر: هو أنّ الاحساس و التخيّل على ما بيّنه علماء الطبيعة بحصول صور الأجسام بما لها من النسب و الخصوصيّات الخارجيّة فى الأعضاء الحسّاسة وانتقالها إلى الدماغ مع مالها من التصرّف فى الصور بحسب طبائعها الخاصّة والانسان ينتقل إلى خصوصيّات مقاديرها و أبعادها و أشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصّلوه فى محلّه. و من الواضح أنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصيّاتها فى محلّ مادّىّ مباينة للماهيّات الخارجيّة فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهنىّ و حضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها فى الأذهان.

وجه الاندفاع أنّ ما ذكروه من الفعل والانفعال المادّيّين عند حصول العلم بالجزئيّات فى محلّه، لكنّ هذه الصور المنطبعة ليست هى المعلومة بالذات و إنّما هى امور مادّيّة معدّة للنفس تهيّئها لحضور الماهيّات الخارجيّة عندها بصور مثاليّة مجرّدة غير مادّيّة بناءً على ما سيتبيّن من تجرّد العلم مطلقاً، و قد عرفت أيضاً أنّ القول بمغايرة الصور عند الحسّ و التخيّل لذوات الصور التى فى الخارج لاينفكّ عن السفسطة.

الأمر الثالث أنّه لما كانت الماهيّات الحقيقيّة التى تترتب عليها آثارها فى الخارج هى التى تحلّ الأذهان بدون ترتّب من آثارها الخارجيّة. فلو فرض هناك أمر حيثيّة ذاته عين أنّه فى الخارج و نفس ترتّب الآثار كنفس الوجود العينىّ و صفاته القائمة به كالقوّة والفعل والوحدة و الكثرة و نحوها كان ممتنع الحصول بنفسها فى الذهن، و كذا لو فرض أمر حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق و مايئول إليه امتنع حلوله الذهن.

فحقيقة الوجود و كلّ ما حيثيّة ذاته حيثيّة الوجود، و كذا العدم المطلق و كلّ ما حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة العدم يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيّات الحقيقيّة.

و إلى هذا يرجع معنى قولهم: إنّ المحالات الذاتيّة لاصورة صحيحة لها فى الأذهان.

وسيأتى إن شاءالله بيان كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود و ما يتصف به و العدم و مايئول إليه فى مباحث العقل و العاقل و المعقول.

المرحلة الرابعة

# فى مواد القضايا

[الوجوب والامتناع والامكان]

وانحصارها فى ثلاث

والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن والبحث عن خواصّهما وأمّا البحث عن الممتنع وخواصه فمقصود بالتبع و بالقصد الثاني.

## وفيها ثمانية فصول

## الفصل الأول

# فى أنّ كل مفهوم امّا واجب واما ممكن واما ممتنع

كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود، فإمّا أن يكون الوجود ضرورىّ الثبوت له و هو الوجوب او يكون ضرورىّ الانتفاء عنه - و ذاك كون العدم ضروريّاً له - و هو الامتناع او لايكون الوجود ضروريّاً له ولا العدم ضروريّاً له و هو الامكان. و أمّا احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريّين له فمندفع بأدنى التفات. فكلّ مفهوم مفروض إمّا واجب وامّا ممتنع و إمّا ممكن.

و هذه قضيّة منفصلة حقيقيّة مقتنصة من تقسيمين دائرين بين النفى و الاثبات بأن يقال: كلّ مفهوم مفروض فإمّا أن يكون الوجود ضروريّاً له أو لا. و على الثانى فإمّا أن يكون العدم ضروريّاً له أولا. الأوّل هو الواجب و الثانى هو الممتنع و الثالث هو الممكن.

والذى يعطيه التقسيم من تعريف الموادّ الثلاث أنّ وجوب الشىء كون وجوده ضروريّاً له و امتناعه كون عدمه ضروريّاً له و إمكانه سلب الضرورتين بالنسبة إليه. فالواجب ما يجب وجوده والممتنع ما يجب عدمه والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه.

و هذه جميعاً تعريفات لفظيّة من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبيه و ليست بتعريفات حقيقيّة، لأنّ الضرورة واللاضرورة من المعانى البيّنةالبديهيّة التى ترتسم فى النفس ارتساما أوّليّاً تعرف بنفسها و يعرف بها غيرها. و لذلك من

حاول أن يعرّفها تعريفاً حقيقيّاً أتى بتعريفات دوريّة كتعريف الممكن بما ليس بممتنع و تعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال او ما فرض عدمه محال و تعريف المحال بما يجب أن لايكون، إلى غير ذلك.

والذى يقع البحث عنه فى هذا الفنّ الباحث عن الموجود بما هو موجود بالقصد الأوّل من هذه الموادّ الثلاث هو الوجوب والامكان كما تقدّمت الاشارة إليه، و هما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه انقساماً أوّليّاً.

و بذلك يندفع ما أُورِد على كون الامكان وصفاً ثابتاً للممكن يحاذى الوجوب الذى هو وصف ثابت للواجب. تقريره أنّ الامكان كما تَحَصّل من التقسيم السابق سلب ضرورة الوجوب و سلب ضرورة العدم فهما سلبان اثنان و إن عبّر عنهما بنحو قولهم: سلب الضرورتين فكيف يكون صفة واحدة ناعتة للممكن، سلّمنا أنّه يرجع إلى سلب الضرورتين وأنّه سلب واحد لكنّه كما يظهر من التقسيم سلب تحصيلىّ لا إيجاب عدولىّ. فما معنى اتصاف الممكن به فى الخارج ولااتصاف إلاّ بالعدول كما اضطرّوا إلى التعبير عن الامكان بأنّه لاضرورة الوجود والعدم و بأنّه استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود و العدم عندما شرعوا فى بيان خواصّ الامكان ككونه لايفارق الماهيّة و كونه علّة للحاجة إلى العلة،الى غير ذلك .

وجه الاندفاع أنّ القضيّة المعدولة المحمول تساوى السالبة المحصّلة عند وجود الموضوع و قولنا: ليس بعض الموجود ضرورىّ الوجود ولا العدم وكذا قولنا: ليست الماهيّة من حيث هى ضروريّة الوجود ولا العدم الموضوع فيه موجود فيتساوى الايجاب العدولىّ والسلب التحصيلىّ فى الامكان. ثم لهذا السلب نسبة إلى الضرورة و إلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان يتميز بها من غيره فيكون عدماً مضافاً له حظّ من الوجود و له ما يترتب عليه من الآثار و إن وجده العقل اوّلَ ما يجد فى صورة السلب التحصيلىّ كما يجد العمىٰ و هو

عدم مضاف كذلك اوّلَ مايجده.

و يتفرع على ما تقدم امور:

الأمرالأوّل: أنّ موضوع الامكان هو الماهيّة، إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلاّ إذا كان فى نفسه خِلواً من الوجود و العدم جميعاً و ليس إلاّ الماهيّة من حيث هى، فكلّ ممكن فهو ذو ماهيّة. و بذلك يظهر معنى قولهم: «كلّ ممكن زوج تركيبيّ له ماهيّة و وجود».

و أمّا اطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات و تسميته بالوجود الامكانىّ فاصطلاح آخر فى الامكان و الوجوب يستعمل فيه الامكان و الوجوب بمعنى الفقر الذاتىّ و الغنى الذاتىّ، و ليس يراد به سلب الضرورتين اواستواء النسبة إلى الوجود و العدم، إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

الأمرالثانى: أنّ الامكان لازم الماهيّة إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه فكانت واجبة او ممتنعة فكانت فى نفسها موجودة او معدومة، و الماهيّة من حيث هى لاموجودة ولا معدومة.

والمراد بكونه لازماً لها أنّ فرض الماهيّة من حيث هى يكفى فى اتصافها بالامكان من غير حاجة إلى أمر زائد دون اللزوم الاصطلاحىّ، و هو كون الملزوم علّة مقتضية لتحقق اللازم و لحوقه به، إذ لا اقتضاء فى مرتبة الماهيّة من حيث هى إثباتاً ونفياً.

لا يقال: تحقق سلب الضرورتين فى مرتبة ذات الماهيّة يقضى بكون الامكان داخلاً فى ذات الشيء، و هو ظاهر الفساد.

فانّا نقول: إنمّا يكون محمول من المحمولات داخلاً فى الذات إذا كان الحمل حملاً اوّليّاً ملاكه الاتحاد المفهومىّ دون الحمل الشائع الذى ملاكه الاتحاد الوجودىّ و الامكان و سائر لوازم الماهيّات الحمل بينها و بين الماهيّة من حيث هى حمل شائع لا أوّلىّ.

الأمرالثالث: أنّ الامكان موجود بوجود موضوعه فى الأعيان و ليس

اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له فى الاعيان كما قال به بعضهم، ولا انّه موجود فى الخارج بوجود مستقلّ منحاز كما قال به آخرون.

أمّا أنّه موجود فى الاعيان بوجود موضوعه فلأنّه قسيم فى التقسيم للواجب الذى ضرورة وجوده فى الاعيان، فارتفاع الضرورة الذى هو الامكان هو فى الاعيان. و إذكان موضوعاً فى التقسيم المقتضى لا تصاف المقسم بكلّ واحد من الأقسام كان فى معنى وصف ثبوتىّ يتصف به موضوعه فهو معنى عدمىّ له حظّ من الوجود و الماهيّة متصفة به فى الأعيان. و إذ كانت متصفة به فى الأعيان فله وجود فيها على حدّ الأعدام المضافة التى هى أوصاف عدميّة ناعتة لموصوفاتها موجودة بوجودها، والآثار المترتبة عليه فى الحقيقة هى ارتفاع آثار الوجوب من صرافة الوجود و بساطة الذات و الغنى عن الغير و غير ذلك.

و قد اتّضح بهذا البيان فساد قول من قال: إنّ الامكان من الاعتبارات العقليّة المحضة التى لاصورة له فى خارج ولا ذهن. و ذلك لظهور أنّ ضرورة وجود الموجود أمر وعاؤه الخارج و له آثار خارجيّة وجوديّة.

و كذا قول من قال: إنّ للامكان وجوداً فى الخارج منحازاً مستقلاً. و ذلك لظهور أنّه معنى عدمىّ واحد مشترك بين الماهيّات ثابت بثبوتها فى أنفسها و هو سلب الضرورتين، ولا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقلّ.

على أنّه لوكان موجوداً فى الأعيان بوجود منحاز مستقلّ كان إمّا واجباً بالذات و هو ضرورىّ البطلان و إمّا ممكناً و هو خارج عن ثبوت الماهيّة لايكفى فيه ثبوتها فى نفسها فكان بالغير، و سيجىء استحالة الامكان بالغير.

وقد استدلّوا على ذلك بوجوه، أوجهها أنّ الممكن لو لم يكن ممكناً فى الأعيان لكان إمّا واجباً فيها او ممتنعاً فيها فيكون الممكن ضرورىّ الوجود او ضرورىّ العدم، هذا محال.

و يردّه أنّ الاتصاف بوصف فى الأعيان لايستلزم تحقق الوصف فيها بوجود منحاز مستقلّ، بل يكفى فيه أن يكون موجوداً بوجود موصوفه والامكان

من المعقولات الثانية الفلسفيّة التى عروضها فى الذهن و الاتصاف بها فى الخارج و هى موجودة فى الخارج بوجود موضوعاتها.

و قد تبيّن ممّا تقدّم أنّ الامكان معنى واحد مشترك كمفهوم الوجود.

**تنبيه:**

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزليّة، و هى كون المحمول ضروريّاً للموضوع لذاته من دون أىّ قيد و شرط حتى الوجود، و تختصّ بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً لايشوبه عدم ولا تحدّه ماهيّة. و هو الوجود الواجبىّ تعالىٰ و تقدّس فيما يوصف به من صفاته التى هى عين ذاته.

و إلى ضرورة ذاتيّة، و هى كون المحمول ضروريّاً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كلّ إنسان حيوان بالضرورة. فالحيوانيّة ذاتيّة للانسان ضروريّة له مادام موجوداً و مع الوجود، و لولاه لكان باطل الذات، لا إنسان و لا حيوان.

و إلى ضرورة و صفيّة، و هى كون المحمول ضروريّاً للموضوع لوصفه، كقولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً، و إلى ضرورة وقتيّة، و مرجعها الى الضرورة الوصفيّة بوجه.

**تنبيه آخر:**

هذا الذى تقدّم من معنى الامكان هو المبحوث عنه فى هذه المباحث، و هو إحدى الجهات الثلاث التى لايخلو عن واحدة منها شىء من القضايا، و قد كان الامكان عند العامة يستعمل فى سلب الضرورة عن الجانب المخالف و لازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق. و يصدق فى الموجبة فيما إذا كان

الجانب الموافق ضرورياً، نحو الكاتب متحرك الاصابع بالامكان، او مسلوب الضرورة، نحو الانسان متحرك الاصابع بالامكان. و يصدق فى السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو ليس الكاتب بساكن الاصابع بالامكان، او مسلوب الضرورة، نحو ليس الانسان بساكن الاصابع بالامكان.

فالامكان بهذا المعنى أعمّ مورداً من الامكان بالمعنى المتقدم، أعنى سلب الضرورتين و من كلٍّ من الوجوب و الامتناع، لا أنّه أعمّ مفهوماً، إذ لا جامع مفهوميّ بين الجهات.

ثمّ نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين و سمّوه إمكاناً خاصّاً و خاصيّاً و سمّوا ما عندالعامة إمكاناً عامّاً و عاميّاً.

و ربما أطلق الامكانَ و اريد به سلب الضرورات الذاتيّة و الوصفيّة و الوقتيّة و هو أخصّ من الامكان الخاصّ، و لذا يسمىّ الامكان الأخصّ، نحو الانسان كاتب بالامكان. فالماهيّة الانسانيّة لا تستوجب الكتابة، لا لذاتها ولا لوصف ولا فى وقت مأخوذَيْن فى القضيّة.

وربما أطلق الامكان و اريد به سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول وهو فى الامور المستقبلة التى لم يتعين فيها ايجاب ولا سلب. فالضرورة مسلوبة عنها حتى بحسب المحمول إيجاباً و سلباً. و هذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامّى الذى من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلة لعدم إحاطته بالعلل والأسباب و إلاّ فلكلّ أمرٍ مفروض بحسب ظرفه إمّا الوجود و الوجوب و إمّا العدم و الامتناع.

و ربما أطلق الامكان واريد به الامكان الاستعداديّ و هو وصف وجوديّ من الكيفيّات القائمة بالمادّة تقبل به المادّة الفعليّات المختلفة. و الفرق بينه و بين الامكان الخاصّ أنّه صفة وجوديّة تقبل الشدّة و الضعف و القرب و البعد من الفعليّة، موضوعه المادّة الموجودة و يبطل منها بوجود المستعدّ

بخلاف الامكان الخاصّ الذى هو معنًى عقلىّ لا يتّصف بشدّة وضعف ولاقرب و بعد و موضوعه الماهيّة من حيث هى لايفارق الماهيّة موجودة كانت أو معدومة.

و ربما أطلق الامكان و أُريد به كون الشىء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محالٌ و يسمّى الامكان الوقوعىّ.

و ربما أطلق الامكان وأُريد به ما للوجود المعلولىّ من التعلقّ و التقوّم بالوجود العلّىّ و خاصّة الفقر الذاتىّ للوجود الامكانىّ بالنسبة إلى الوجود الواجبىّ جلّ وعلا و يسمّى الامكان الفقرىّ و الوجودىّ قِبالَ الامكان الماهوىّ.

### تنبيه آخر:

الجهات الثلاث المذكورة لا تختصّ بالقضايا التى محمولها الوجود بل تتخلل واحدة منها بين أىّ محمول مفروض نسب إلى أىّ موضوع مفروض،غير أنّ الفلسفة لا تتعرض منها إلاّ بما يتخلل بين الوجود و عوارضه الذاتيّة لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

## الفصل الثانى

## فى انقسام كل من المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير الا الامكان

ينقسم كلّ من هذه الموادّ الثلاث إلى ما بالذات و ما بالغير و ما

بالقياس إلى الغير الآ الامكان، فلا إمكان بالغير.

و المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافياً فى اتصافه، و بما بالغير أن لا يكفى فيه وضعه كذلك بل يتوقف على إعطاء الغير و اقتضائه، و بما بالقياس إلى الغير أن يكون الا تصاف بالنظر إلى الغير على سبيل استدعائه الاعمّ من الاقتضاء.

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته، و الوجوب بالغير كضرورة وجود الممكن التى تلحقه من ناحية علّته التامّة، و الامتناع بالذات كضرورة العدم للمحالات الذاتيّة التى لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما وسلب الشىء عن نفسه، و الامتناع بالغير كضرورة عدم الممكن التى تلحقه من ناحية عدم علّته، والامكان بالذات كون الشىء فى حدّ ذاته مع قطع النظر عن جميع ماعداه مسلوبةً عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم.

و أمّا الامكان بالغير فممتنع كما تقدمت الاشارة اليه. و ذلك لأنّه لو لحق الشىء إمكان بالغير من علّة مقتضية من خارج لكان الشىء فى حدّ نفسه مع قطع النظر عما عداه إمّا واجباً بالذات او ممتنعاً بالذات او ممكناً بالذات، لما تقدّم أنّ القسمة إلى الثلاثة حاصرة. و على الأوّلَيْن يلزم الانقلاب بلحوق الامكان له من خارج، و على الثالث أعنى كونه ممكناً بالذات فإمّا أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلة الخارجة بقى الشىء على ما كان عليه من الامكان فلا تأثير للغير فيه لاستواء وجوده و عدمه وقد فرض مؤثراً. هذا خلف.

و إن لم يبق على إمكانه لم يكن ممكناً بالذات و قد فرض كذلك، هذا خلف.

هذا لوكان ما بالذات و ما بالغير إمكاناً واحداً هو بالذات و بالغير معاً، ولو فرض كونه إمكانين اثنين بالذات و بالغير كان لشىء واحد من حيثيّة

واحدة امكانانِ لوجود واحد و هو واضح الفساد كتحقق وجودين لشیء واحد.

و أيضاً فی فرض الامكان بالغير فرض العلّة الخارجة الموجبة للامكان و هو فی معنی ارتفاع النقيضين، لأنّ الغير الذی يفيد الامكان الذی هو لا ضرورة الوجود و العدم لا يفيده إلاّ برفع العلّة الموجبة للوجود ورفع العلّة الموجبة للعدم التی هی عدم العلّة الموجبة للوجود. فإفادتها الامكان لا تتمّ إلاّ برفعها وجود العلة الموجبة للوجود وعدمها معاً و فيه ارتفاع النقيضين.

والوجوب بالقياس إلی الغير كوجوب العلّة إذا قيست إلی معلولها باستدعاء منه، فانّه بوجوده يأبیٰ إلا أن تكون علّته موجودة، و كوجوب المعلول إذا قيس إلی علّته التامّة باقتضاء منها، فانّها بوجودها تأبیٰ إلاّ أن يكون معلولها موجوداً و كوجوب احد المتضائفين إذا قيس إلی وجود الآخر.

والضابط فيه أن تكون بين المقيس والمقيس إليه علّية و معلوليّة او يكونا معلولی علّة واحدة، إذ لولا رابطة العلّيّة بينهما لم يتوقف أحدهما علی الآخر فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر.

والامتناع بالقياس إلی الغير كامتناع وجود العلّة التامّة إذا قيس إلی عدم المعلول بالاستدعاء، و كامتناع وجود المعلول إذا قيس إلی عدم العلّة بالاقتضاء، و كامتناع وجود احد المتضائفين إذا قيس الی عدم الآخر وعدمه إذا قيس الی وجود الآخر.

والامكان بالقياس إلی الغير حال الشیء إذا قيس إلی مالايستدعی وجوده ولا عدمه. والضابط أن لايكون بينهما علّية و معلوليّة ولا معلوليّتهما لواحدٍ ثالث.

ولا إمكان بالقياس بين موجودين، لأنّ الشیء المقيس إمّا واجب بالذات مقيس إلی ممكن أو بالعكس و بينهما علّية و معلوليّة، و إمّا ممكن مقيس إلی ممكن آخر و هما ينتهيان إلی الواجب بالذات.

نعم للواجب بالذات إمكان بالقياس إذا قيس إلى واجب آخر مفروض او إلى معلولاته من خلقه حيث ليس بينهما عليّة و معلوليّة ولا هما معلولان لواحد ثالث. و نظير الواجبين بالذات المفروضين الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلى الآخر او إلى مايستلزمه الآخر. و كذا الامكان بالقياس بين الواجب بالذات و الممكن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده فانّه معلول انعدام علّته التامّة التى يصير الواجب بالذات على الفرض جزءاًمن أجزائها غيرموجب للممكن المفروض،فللواجب بالذات إمكان بالقياس إليه و بالعكس.

وقدتبيّن بمامرّ:

أوّلاً أنّ الواجب بالذات لايكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير، و كذا الممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بالغير ولا واجبا بالغير. و يتبين به أنّ كلّ واجب بالغير فهو ممكن، و كذا كلّ ممتنع بالغير فهو ممكن.

و ثانياً أنّه لو فرض واجبان بالذات لم يكن بينهما علاقة لزوميّة، و ذلك لأنّها إنّما تتحقق بين شيئين: احدهما علّة للآخر أوهما معلولا علّة ثالثة و لاسبيل للمعلوليّة إلى واجب بالذات.

## الفصل الثالث

## فى أنّ واجب الوجود بالذات ماهيّته إنيّته

واجب الوجود بالذات ماهيّته إنيّته بمعنى أنّ لاماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به. و المسألة بيّنة بالعطف على ما تقدم من أنّ الامكان لازم الماهيّة، فكلّ ماهيّة فهى ممكنة، و ينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له، فلا ماهيّة للواجب بالذات وراء وجوده الواجبىّ.

و قد أقاموا عليه مع ذلك حججاً، أمتنُها أنّه لو كان للواجب بالذات ماهيّة وراء وجوده الخاصّ به كان وجوده زائداً عليها عَرَضيّاً لها، و كلّ عرضيٍّ معلّل، فكان وجوده معلولاً إمّا لماهيّته او لغيرها. و الثانى و هو المعلوليّة للغير ينافى وجوب الوجود بالذات. و الأوّل و هو معلوليّته لماهيّته تستوجب تقدّم ماهيّته على وجوده بالوجود،لوجوب تقدّم العلّة على معلولها بالوجود بالضرورة، فلو كان هذا الوجود المتقدم عين وجود المتأخر لزم تقدّم الشىء على نفسه و هو محال، ولو كان غيره لزم أن توجد ماهيّة واحدة بأكثر من وجود واحد وقد تقدمت استحالته. على أنّا ننقل الكلام إلى الوجود المتقدم فيتسلسل.

و اعترض عليه بأنّه لِمَ لايجوز أن تكون ماهيّته علّة مقتضية لوجوده و هى متقدمة عليه تقدّماً بالماهيّة كما أنّ أجزاء الماهيّة علل قوامها و هى متقدمة عليها تقدّماً بالماهيّة لابالوجود.

و دفع بأنّ الضرورة قائمة على توقف المعلول فى نحو وجوده على وجود علّته، فتقدّم العلّة فى نحو ثبوت المعلول غير أنّه أشدّ، فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجيّاً كان تقدّم العلّة عليه فى الوجود الخارجىّ و إن كان ثبوتاً ذهنيّاً فكذلك.

و إذ كان وجود الواجب لذاته حقيقيّاً خارجيّاً و كانت له ماهيّة هى علّة موجبة لوجوده كان من الواجب أن تتقدم ماهيّته عليه فى الوجود الخارجىّ لا فى الثبوت الماهوىّ فالمحذور على حاله.

حجة أخرى: كلّ ماهيّة فانّ العقل يجوّز بالنظر إلى ذاتها أن يتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد أُخر إلى ما لانهاية له.فما لم يتحقق من فرد فلامتناعه بالغير، إذ لو كان لامتناعه بذاته لم يتحقق منه فرد أصلاً.

فاذا فرض هذا الذى له ماهيّة واجباً بالذات كانت ماهيّته كلّيّة لها وراء ماوجد من أفراده فى الخارج أفراد معدومة جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهيّة و إنّما امتنعت بالغير، ومن المعلوم أنّ الامتناع بالغير لايجامع الوجوب

بالذات وقد تقدّم أنّ كل واجب بالغير و ممتنع بالغير فهو ممكن، فاذن الواجب بالذات لاماهيّة له وراء وجوده الخاصّ.

و اعترض عليه بأنّه لِمَ لايجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجوديّة غير زائدة على ذاته بل هو عين ذاته، ثم العقل يحلّله الى وجود و معروض له جزئيٍّ شخصيّ غير كلّيّ هو ماهيّته.

و دفع بأنّه مبنيّ على ماهو الحقّ من أنّ التشخص بالوجود لاغير و سيأتى فى مباحث الماهيّة.

فقد تبيّن بمامرّ، أنّ الواجب بالذات حقيقة وجوديّة لاماهيّة لها تحدّها هى بذاتها واجبة الوجود من دون حاجة إلى انضمام حيثيّة تعليليّة او تقييديّة و هى الضرورة الازليّة. و قد تقدّم فى المرحلة الاولىٰ أنّ الوجود حقيقة عينيّة مشكّكة ذات مراتب مختلفة، كلّ مرتبة من مراتبها تجد الكمال الوجوديّ الذى لمادونها و تقوّمه و تتقوّم بما فوقها فاقدة بعضَ ما له من الكمال و هو النقص و الحاجة، إلاّ المرتبة التى هى أعلى المراتب التى تجد كلّ كمال و لا تفقد شيئاً منه و تقوّم بها كلّ مرتبة و لا تقوّم بشىء وراء ذاتها.

فتنطبق الحقيقة الواجبيّة على القول بالتشكيك على المرتبة التى هى أعلى المراتب التى ليس وراء ها مرتبة تحدّها، ولا فى الوجود كمال تفقده، و لا فى ذاتها نقص او عدم يشوبها و لا حاجة تقيّدها، و ما يلزمها من الصفات السلبيّة مرجعها إلى سلب السلب و انتفاء النقص و الحاجة و هوالايجاب.

و بذلك يندفع وجوه من الاعتراض أوردوها على القول بنفى الماهيّة عن الواجب بالذات.

منها: أنّ حقيقة الواجب بالذات لاتساوى حقيقة شىء ممّا سواها، لأنّ حقيقة غيره تقتضى الامكان و حقيقته تنافيه و وجوده يساوى وجود الممكن فى أنّه وجود، فحقيقته غير وجوده و إلاّ كان وجود كلّ ممكن واجباً.

ومنها: أنه لوكان وجود الواجب بالذات مجرّداً عن الماهيّة فحصول هذا

الوصف له إن كان لذاته كان وجود كلّ ممكن واجباً لاشتراك الوجود. و هو محال، و إن كان لغيره لزمت الحاجة إلى الغير و لازمه الامكان، و هو خلف.

و منها: أنّ الواجب بالذات مبدء للممكنات، فعلى تجرّده عن الماهيّة إن كانت مبدئيّته لذاته لزم أن يكون كلّ وجود كذلك و لازمه كون كلّ ممكن علّة لنفسه و لعلله و هو بيّن الاستحالة، و إن كانت لوجوده مع قيد التجرّد لزم تركّب المبدء الاوّل بل عدمه لكون أحد جزئيه و هو التجرّد عدمياً و إن كانت بشرط التجرّد لزم جواز أن يكون كلّ وجود مبدءاً لكلّ وجود إلاّ أنّ الحكم تخلّف عنه لفقدان الشرط و هو التجرّد.

و منها: أنّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون فى الأعيان وهو الكون المطلق لزم كون كلّ موجود واجباً و إن كان هو الكون مع قيد التجرّد عن الماهيّة لزم تركّب الواجب مع أنّه معنى عدميّ لايصلح أن يكون جزءاً للواجب و إن كان هو الكون بشرط التجرّد لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته و إن كان غير الكون فى الأعيان فان كان بدون الكون لزم أن لايكون موجوداً فلا يعقل وجود بدون الكون و إن كان الكون داخلاً لزم التركّب. و التوالى المتقدّمة كلّها ظاهرة البطلان و إن كان الكون خارجاً عنه فوجوده خارج عن حقيقته و هو المطلوب، إلى غير ذلك من الاعتراضات.

و وجه اندفاعها أنّ المراد بالوجود المأخوذ فيها إمّا المفهوم العامّ البديهيّ و هو معنى عقليّ اعتباريّ غير الوجود الواجبيّ الذى هو حقيقة عينيّة خاصّة بالواجب و إمّا طبيعة كلّيّة مشتركة متواطئة متساو ية المصاديق. فالوجود العينيّ حقيقة مشككة مختلفة المراتب أعلى مراتبها الوجود الخاصّ بالواجب بالذات.

و أيضاً التجرّد عن الماهيّة ليس وصفاً عدمياً، بل هو فى معنى نفـي الحدّ الذى هو من سلب السلب الراجع إلى الايجاب.

و قد تبيّن أيضاً أن ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزليّة لاذاتيّة

ولا وصفيّة، فانّ من الضرورة ماهى أزليّة و هى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أي قيد وشرط. كقولنا: الواجب موجود بالضرورة. و منها ضرورة ذاتيّة وهى ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود، سواء كان ذات الموضوع علّة للمحمول، كقولنا: كلّ مثلّث فانّ زواياه الثلاث مساو ية لقائمتين بالضرورة، فانّ ماهيّة المثلّث علّة للمساواة إذا كانت موجودة. او لم يكن ذات الموضوع علة لثبوت المحمول، كقولنا: كلّ إنسان إنسان بالضرورة او حيوان او ناطق بالضرورة، فانّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن يكون الذات علّة لنفسه.

و منها ضرورة وصفيّة، و هى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً، و قد تقدمت إشارة إليها.

## الفصل الرابع

## فى أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

قال صدرالمتألهين ره: «المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانيّة، فان كلّ ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له.

و من فروع هذه الخاصّة أنّه ليس له حالة منتظرة، فانّ ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم. وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس، فانّ ذلك هو

الذى يعدّ من خواصّ الواجب دون هذا، لا تصاف المفارقات النوريّة به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كماليّة يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادىّ فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة، و ذلك يوجب تجسّمه و تكدّره مع كونه مجرّداً نوريّاً، هذا خلف»، انتهى. (ج١، ص١٢٢)

والحجّة فيه أنّه لو كان للواجب بالذات المنزّه عن الماهيّة بالنسبة إلى صفة كماليّة من الكمالات الوجوديّة جهة إمكانيّة كانت ذاته فى ذاته فاقدة لها مستقراً فيها عدمها فكانت مركّبة من وجود و عدم، و لازمه تركّب الذات، و لازم التركّب الحاجة، و لازم الحاجة الامكان، و المفروض وجوبه، هف.

حجة أخرى: إنّ ذات الواجب بالذات لولم تكن كافية فى وجوب شىء من الصفات الكماليّة التى يمكن أن تتصف بها كانت محتاجة فيه إلى الغير، و حينئذ لواعتبرنا الذات الواجبة بالذات فى نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً و عدماً فان كانت واجبة مع وجود تلك الصفة لغت عليّة ذلك الغير و قد فرض علة، هف، وإن كانت واجبة مع عدم تلك الصفة لزم الخلف أيضاً.

و اورد عليها أنّ عدم اعتبار العلّة بحسب اعتبار العقل لاينافى تحققها فى نفس الامر، كما أنّ اعتبار الماهيّة من حيث هى هى و خلوّها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود و العدم و العلة الموجبة لهما لاينافى اتصافها فى الخارج بأحدهما وحصول علّته.

و ردّ بأنّه قياس مع الفارق، فانّ حيثيّة الماهيّة من حيث هى غير حيثيّة الواقع، فن الجائز أن يعتبرها العقل و يقصر النظر اليها من حيث هى من دون ملاحظة غيرها من وجود و عدم و علتها. و هذا بخلاف الوجود العينىّ فانّ حيثيّة ذاته عين حيثيّة الواقع و متن التحقق فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به من علة و شرط.

و يمكن تقرير الحجّة بوجه آخر، و هو أنّ عدم كفاية الذات فى وجوب صفة من صفاته الكماليّة يستدعى حاجته فى وجوبها إلى الغير فهو العلة الموجبة، ولازمه أن يتصف الواجب بالذات بالوجوب الغيرىّ و قد تقدمت استحالته.

و اورد على أصل المسألة بأنّه منقوض بالنسب و الاضافات اللاحقة للذات الواجبيّة من قِبَل أفعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنة الحادثة، فانّ النسب والاضافات قائمة بأطرافها تابعة لها فى الامكان كالخلق والرزق والاحياء و الاماتة و غيرها.

و يندفع بأنّ هذه النسب والاضافات و الصفات المأخوذة منها -كما سيأتى بيانه- معانٍ منتزعة من مقام الفعل لامن مقام الذات.

نعم لوجود هذه النسب والاضافات ارتباط واقعىّ به تعالى، و الصفات المأخوذة منها للذات واجبة بوجوبها. فكونه تعالى بحيث يخلق وكونه بحيث يرزق، إلى غير ذلك ، صفات واجبة، و مرجعها إلى الاضافة الاشراقيّة. وسيأتى تفصيل القول فيه فيما سيأتى إن شاءالله تعالىٰ.

وقدتبين بمامرّ:

أوّلاً أنّ الوجود الواجبىّ وجود صرف لاماهيّة له و لاعدم معه، فله كلّ كمال فى الوجود.

و ثانياً أنّه واحد وحدة الصرافة وهى المسمّاة بالوحدة الحقّة بمعنى أنّ كلّ ما فرضته ثانياً له امتاز عنه بالضرورة بشىء من الكمال ليس فيه، فتركبت الذات من وجود وعدم وخرجت عن محوضة الوجود و صرافته وقد فرض صرفاً، هف، فهو فى ذاته البحتة بحيث كلّما فرضت له ثانياً عاد أوّلاً. و هذا هو المراد بقولهم: إنّه واحد لا بالعدد.

و ثالثاً أنّه بسيط لاجزء له لا عقلاً و لا خارجاً و إلاّ خرج عن صرافة الوجود و قد فرض صرفاً، هف.

و رابعاً أنّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده، و لازمه أن كلّ صفة من صفاته و هى جميعاً واجبة عين الصفة الاخرى و هى جميعاً عين الذات المتعالية.

و خامساً أنّ الوجوب من شؤون الوجود الواجبىّ كالوحدة غير خارج من ذاته و هو تأكدّ الوجود الذى مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم و طرده له فيمتنع طروّالعدم عليه.

والوجود الامكانىّ أيضاً و إن كان مناقضاً للعدم مطارداً له إلاّ أنه لمّا كان رابطاً بالنسبة إلى علته التى هى الواجب بالذات بلا واسطة او معها و هو قائم بها غير مستقلّ عنها بوجه لم يكن محكوماً بحكم فى نفسه إلاّ بانضمام علّته إليه فهو واجب بايجاب علته التى هى الواجب بالذات يأبى العدم و يطرده بانضمامها اليه.

## الفصل الخامس

## الشىء مالم يجب لم يوجدوفيه بطلان القول بالأولوية

قد تقدّم أنّ الماهيّة فى مرتبة ذاتها ليست إلاّ هى،لا موجودة و لا معدومة و لا أىّ شىء آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود و ضرورة العدم سلباً تحصيليّاً و هو الامكان،فهى عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. فلايرتاب العقل فى أنّ تلبّسها بواحد من الوجود و العدم لايستند إليها لمكان استواء النسبة و لا أنه يحصل من غير سبب بل يتوقف على أمر وراء الماهيّة يخرجها من حدّ الاستواء و يرجّح لها الوجود أو العدم و هو العلة. و ليس ترجيح جانب الوجود بالعلة إلاّ بايجاب الوجود، إذ لولا الايجاب لم يتعين الوجود لها بل كانت جائزة الطرفين و لم ينقطع السؤال أنها لِمَ صارت موجودة مع جواز

العدم لها فلا يتمّ من العلة إيجاد إلاّ بايجاب الوجود للمعلول قبل ذلك.

والقول فى علّة العدم وإعطائها الامتناعَ للمعلول نظيرِ القول فى علّة الوجود و إعطائها الوجوب.

فعلّة الوجود لا تتمّ علةً إلاّ إذا صارت موجبة و علّة العدم لا تتمّ علّةً إلاّ إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها، فالشىء مالم يجب لم يوجد و مالم يمتنع لم يعدم.

و أمّا قول بعضهم: إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلّة على الاطلاق موجَبة —بفتح الجيم— غير مختارة فيلزم كون الواجب تعالى موجَباً فى فعله غير مختار و هو محال.

فيدفعه أنّ هذا الوجوب الذى يتلبّس به المعلول وجوب غيرىّ و وجوب المعلول منتزع من وجوده لا يتعدّاه و من الممتنع أن يؤثّر المعلول فى وجود علته وهو مترتب عليه، متأخر عنه، قائم به.

و قد ظهر بما تقدم بطلان القول بالاولويّة على أقسامها. توضيحه أن قوماً من المتكلمين زعماً منهم أنّ القول باتصاف الممكن بالوجوب فى ترجّح أحد جانبَي الوجود والعدم له، يستلزم كون الواجب فى مبدئيّته للايجاد فاعلاً موجَباً —بفتح الجيم— تعالىٰ عن ذلك و تقدس، ذهبوا إلى أنّ ترجّح أحد الجانبين له بخروج الماهيّة عن حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين بكون الوجود أولىٰ له او العدم أولىٰ له من دون أن يبلغ أحد الجانبين فيخرج به من حدّ الامكان فقد ترجّح الموجود من الماهيّات بكون الوجود أولىٰ له من غير وجوب و المعدوم منها بكون العدم أولىٰ له من غير وجوب.

و قد قسموا الأولويّة إلى ذاتيّة تقتضيها الماهيّة بذاتها او لا تنفك عنها و غير ذاتيّة تفيدها العلّة الخارجة، و كلّ من القسمين إمّا كافية فى وقوع المعلول و إما غير كافية.

و نقل عن بعض القدماء أنّهم اعتبروا أولويّة الوجود فى بعض

الموجودات و أثره أكثريّة الوجود أو شدّته و قوّته أو كونه أقلّ شرطاً للوقوع و اعتبروا أولويّة العدم فى بعض آخر و أثره أقليّة الوجود أو ضعفه أو كونه أكثر شرطاً للوقوع.

و نقل عن بعضهم اعتبارها فى طرف العدم بالنسبة إلى طائفة من الموجودات فقط.

و نقل عن بعضهم اعتبار أولويّة العدم بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة لكون العدم أسهل وقوعاً.

هذه أقوالهم على اختلافها و قد بان بما تقدّم فساد القول بالأولويّة من أصلها، فانّ حصول الأولويّة فى أحد جانبَيِ الوجود والعدم لاينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر. والسؤال فى تعيّن الطرف الأولى مع جواز الطرف الآخر على حاله و إن ذهبت الأولويّات إلى غير النهاية حتى ينتهى إلى ما يتعين به الطرف الأولى و ينقطع به جواز الطرف الآخر و هو الوجوب.

على أنّ فى القول بالأولويّة إبطالاً لضرورة توقّف الماهيّات الممكنة فى وجودها وعدمها على علّة، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولويّة للجانب الآخر و حضور علّته التامّة. و قد تقدم أنّ الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علّته حينئذ فهو فى وقوعه لايتوقف على علّة، هف.

و لهم فى ردّ هذه الأقوال و جوه أُخَر أوضحوا بها فسادها، أغمضنا عن ايرادها بعد ظهور الحال بما تقدم.

و أمّا حديث استلزام الوجوب الغيرىّ، أعنى وجوبَ المعلول بالعلّة لكون العلّة موجَبة ــبفتح الجيمــ فواضح الفساد كما تقدم، لأنّ هذا الوجوب انتزاع عقلىّ عن وجود المعلول غير زائد على وجوده و المعلول بتمام حقيقته أمر متفرع على علّته، قائم الذات بها، متأخر عنها و ماشأنه هذا لا يعقل أن يؤثّر فى العلّة و يفعل فيها.

و من فروع هذه المسألة أنّ القضايا التى جهتها الأولويّة ليست ببرهانيّة،

اذ لاجهة إلاّ الضرورة و الامكان، اللهم إلاّ أن يرجع المعنى الى نوع من التشكيك .

**تنبيه:**

ما مرّ من وجوب الوجود للماهيّة وجوب بالغير سابق على وجودها منتزع عنه، و هناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهيّة الموجودة ويسمّى الضرورة بشرط المحمول. وذلك أنّه لوأمكن للماهيّة المتلبّسة بالوجود مادامت متلبّسة أن يطرء ها العدم الذى يقابله و يطرده لكان فى ذلك إمكان اقتران النقيضين و هو محال، و لازمه استحالة انفكاك الوجود عنها مادام التلبّس ومن حيثه، و ذلك وجوب الوجود من هذه الحيثيّة. و نظير البيان يجرى فى الامتناع اللاحق للماهيّة المعدومة. فالماهيّة الموجودة محفوفة بوجوبين و الماهيّة المعدومة محفوفة بامتناعين.

و ليُعلم أنّ هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير، كما أنّ الوجوب السابق كان بالغير، و ذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهيّة من حيث اتصاف الماهيّة به، كما أنّ الوجوب السابق منتزع منه من حيث انتسابه إلى العلّة الفيّاضة له.

## الفصل السادس

## فى حاجة الممكن الى العلة وأن علة حاجته الى العلة هوالامكان دون الحدوث

حاجة الممكن، اى توقّفه في تلبّسه بالوجود او العدم إلى أمر وراء ماهيّته،

من الضروريّات الأوليّة التي لا يتوقف التصديق بها على أزيد من تصوّر موضوعها و محمولها، فانّا إذا تصوّرنا الماهيّة بما أنّها ممكنة تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم و توقف ترجّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به على أمر وراء الماهيّة لم نلبث دون أن نصدّق به، فاتصاف الممكن بأحد الوصفين —اعنى الوجود والعدم— متوقف على أمر وراء نفسه و نسمّيه العلّة لايرتاب فيه عقل سليم. و أمّا تجويز اتصافه —و هو ممكن مستوى النسبة الى الطرفين— بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه فخروج عن الفطرة الانسانيّة.

و هل علّة حاجته إلى العلّة هو الامكان او الحدوث؟ قال جمع من المتكلمين بالثانى. والحقّ هوالاول و به قالت الحكماء، و استدلّوا عليه بأنّ الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود و باعتبار عدمها ضروريّة العدم. و هاتان ضرورتان بشرط المحمول والضرورة مناط الغنا عن العلّة و السبب. والحدوث هو كون وجود الشيء بعد عدمه. و إن شئت فقل: هو ترتّب إحدى الضرورتين على الاخرى. والضرورة كما عرفت مناط الغنا عن السبب، فما لم تعتبر الماهيّة بامكانها لم يرتفع الغنا و لم تتحقق الحاجة ولا تتحقق الحاجة إلاّ بعلّتها وليس لها إلاّ الامكان.

حجة أخرى: الحدوث، وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، صفة الوجود الخاصّ فهو مسبوق بوجود المعلول لتقدّم الموصوف على الصفة، و الوجود مسبوق بايجاد العلة، والايجاد مسبوق بوجوب المعلول و وجوبه مسبوق بايجاب العلة على ما تقدّم، و ايجاب العلة مسبوق بحاجة المعلول و حاجة المعلول مسبوقة بامكانه، إذ لو لم يكن ممكناً لكان إمّا واجباً و إما ممتنعاً، والوجوب والامتناع مناط الغنا عن العلّة. فلوكان الحدوث علّة للحاجة و العلّة متقدّمة على معلولها بالضرورة لكان متقدماً على نفسه بمراتب و هو محال. فالعلة هى الامكان، إذلا يسبقها ممّا يصلح للعلية غيره والحاجة تدور معه وجوداً و عدماً.

والحجّة تنفى كون الحدوث ممّا يتوقف عليه الحاجة بجميع احتمالاته من

كون الحدوث علةً وحده، و كون العلة هو الامكان و الحدوث جميعاً، و كون الحدوث علة والامكان شرطاً وكون الامكان علةً والحدوث شرطاً او عدم الحدوث مانعاً.

و قداستدلّوا على نفى علّية الامكان وحده للحاجة بأنّه لوكان علّة الحاجة إلى العلّة هو الامكان من دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزمانىّ و هو الذى لايسبقه عدم زمانىّ. و هو محال، فانّه لدوام وجوده لاسبيل للعدم إليه حتى يحتاج فى رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود. فدوام الوجود يغنيه عن العلة.

و يدفعه أنّ موضوع الحاجة هو الماهيّة بما أنّها ممكنة دون الماهيّة بما أنها موجودة والماهيّة بوصف الامكان محفوظة مع الوجود الدائم كما أنّها محفوظة مع غيره. فالماهيّة القديمة الوجود تحتاج إلى العلّة بما هى ممكنة كالماهيّة الحادثة الوجود والوجود الدائم مفاض عليها كالوجود الحادث، و أمّا الماهيّة الموجودة بما أنهّا موجودة فلها الضرورة بشرط المحمول والضرورة مناط الغنا عن العلّة بمعنى أنّ الموجود بما أنهّا موجودة لا يحتاج إلى موجوديّة أخرىٰ تطرء عليه.

على أنّ مرادهم من الحدوث الذى اشترطوه فى الحاجة الحدوث الزمانىّ الذى هو كون الوجود مسبوقاً بعدم زمانىّ. فما ذكروه منتقض بنفس الزمان، إذ لا معنى لكون الزمان مسبوقا بعدم زمانىّ.

مضافاً إلى أنّ إثبات الزمان قبل كلّ ماهيّة إمكانيّة إثبات للحركة الراسمة للزمان، وفيه اثبات متحرك تقوم به الحركة و فيه إثبات الجسم المتحرك و المادّة و الصورة. فكلّما فرض وجود لماهيّة ممكنة كانت قبله قطعة زمان، و كلّما فرضت قطعة زمان كان عندها ماهيّة ممكنة فالزمان لايسبقه عدم زمانىّ.

و أجاب بعضهم عن النقض بأنّ الزمان أمر اعتبارىّ و همىّ لابأس بنسبة القدم عليه، إذ لا حقيقة له وراء الوهم.

و فيه أنّه هدم لما بنوه من إسناد حاجة الممكن إلى حدوثه الزمانىّ، إذ

الحادث و القديم عليه واحد.

و أجاب آخرون بأنّ الزمان منتزع عن وجود الواجب تعالى فهو من صقع المبدء تعالى لابأس بقدمه.

و ردّ بأنّ الزمان متغير بالذات و انتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزم لتطرقّ التغيّر على ذاته تعالى و تقدس.

و دفع ذلك بأنّ من الجائز أن لايطابق المعنى المنتزع المصداق المنتزع منه من كلّ جهة فيباينه.

و فيه أنّ تجويز مباينة المفهوم المنتزع للمنتزع منه سفسطة، إذ لو جاز مباينة المفهوم للمصداق لانهدم بنيان التصديق العلميّ من أصله.

## تنبيه:

قد تقدّم فى مباحث العدم أنّ العدم بطلان محض لاشيئيّة له و لا تمايز فيه، غير أنّ العقل ربما يضيفه إلى الوجود فيحصل له ثبوت مّاذهنيّ و حظّ مّا من الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم كعدم البصر المتميز من عدم السمع وعدم الانسان المتميز من عدم الفرس فيرتّب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضروريّة و مرجعها بالحقيقة تثبيت ما يحاذيها من أحكام الوجود.

و من هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهيّة الممكنة فى تلبّسها بالعدم إلى علّة هى عدم علّة الوجود. فالعقل إذا تصوّر الماهيّة من حيث هى الخالية من التحصّل و اللاتحصّل، ثمّ قاس إليها الوجود والعدم وجد بالضرورة أنّ تحصّلها بالوجود متوقف على علّة موجودة و يستتبعه أنّ علّة وجودها لولم توجد لم توجد الماهيّة المعلولة، فيتمّ الحكم بأنّ الماهيّة الممكنة لامكانها تحتاج فى اتصافها بشىء من الوجود والعدم إلى مرجّح يرجّح ذلك، و مرجّح الوجود وجود العلة و مرجّح العدم عدمها، اى لو انتفت العلّة الموجدة لم توجد الماهيّة

المعلولة و حقيقته أنّ وجود الماهيّة الممكنة متوقف على وجود علتها.

## الفصل السابع

## الممكن محتاج الى العلة بقاء كما انه محتاج اليها حدوثاً

و ذلك لأنّ علّة حاجته إلى العلّة هى إمكانه اللازم لماهيته كما تقدم بيانه، و الماهيّة محفوظة معه بقاء، كما أنها محفوظة معه حدوثاً فله حاجة إلى العلة الفيّاضة لوجوده حدوثاً و بقاء و هو المطلوب.

حجة أخرى: الهويّة العينيّة لكلّ شىء هو وجوده الخاصّ به والماهيّة اعتباريّة منتزعة منه كما تقدم بيانه، ووجودالممكن المعلول وجود رابط متعلق الذات بعلّته متقوم بها لا استقلال له دونها لاينسلخ عن هذا الشأن كماسيجىء بيانه إن شاء الله. فحاله فى الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاء واحد والحاجة ملازمة له.

والفرق بين الحجتين أنّ الأولى تثبت المطلوب من طريق الامكان الماهوىّ بمعنى استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم، والثانية من طريق الامكان الوجودىّ بمعنى الفقر الوجودىّ المتقوم بغنى العلة.

## الفصل الثامن

## فى بعض احكام الممتنع بالذات

لمّا كان الامتناع بالذات هو ضرورة العدم بالنظر إلى ذات الشىء المفروضة كان مقابلاً للوجوب بالذات الذى هو ضرورة الوجود بالنظر إلى ذات الشىء العينيّة يجرى فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتى.

قال فى الاسفار –بعد كلام له فى أنّ العقل كما لايقدر أن يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده و عدم تناهى عظمته و كبريائه كذلك لايقدر أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه و محوضة بطلانه ولا شيئيته–: «وكما تحقق أنّ الواجب بالذات لايكون واجباً بغيره فكذلك الممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان، و كما لايكون لشيء واحد وجوبان بذاته و بغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون لامر واحد امتناعان كذلك .

فاذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع و إن كانت له جهة اخرى إمكانيّة،لكن ليس الاستلزام للممتنع إلاّ من الجهة الامتناعيّة. مثلاً كون الجسم غير متناهى الابعاد يستلزم ممتنعاً بالذات هو كون المحصور غير محصور، الذى مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع كونه عينَ نفسه، فأحدهما محال بالذات و الآخر محال بالغير،فلا محالة يكون ممكناً باعتبارٍ غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت فى استلزام الشيء للواجب بالذات، فانّه ليس من جهة ماهيته الامكانيّة بل من جهة وجوب وجوده الامكانىّ.

و بالجملة فكما أنّ الاستلزام فى الوجود بين الشيئين لابدّ له من علاقة علّية ومعلوليّة بين المتلازمين، فكذلك الاستلزام فى العدم و الامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلّق ارتباطىّ بينهما.

و كما أنّ الواجبين لوفرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق، كذلك التلازم الاصطلاحىّ لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير و هو لا محالة ممكن بالذات كما مرّ.

و بهذا يفرق الشرطىّ اللزومىّ عن الشرطىّ الاتفاقىّ، فانّ الأوّل، يحكم

فيه بصدق التالى وضعاً و رفعاً على تقدير صدق المقدّم وضعاً و رفعاً لعلاقة ذاتيّة بينهما.والثانى يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزوميّة بل بمجرّد الموافاة الاتفاقيّة بين المقدّم و التالى.

فما فشى عند عامّة الجدليّين فى أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة أمر من الامور بالبيان الخلفىّ او الاستقامىّ أن يقال: «إنّ مفروضك مستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادّعيت استلزامه إيّاه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر»؛واضح الفساد، فانّ المحال لايستلزم أيّ محال كان، بل محالاً إذا قدّر وجودهما يكون بينهما تعلق سببى و مسببى ».

انتهى (ج١، ص٢٣٦)

فان قيل: الممتنع بالذات ليس إلاّ ما يفترضه العقل ويخبر عنه بانّه ممتنع بالذات، فما معنى عدم قدرته على تعقّله؟

قيل: إنّ المراد بذلك أن لاحقيقة عينيّة له حتى يتعلق به علم، حتى أنّ الذى نفرضه ممتنعاً بالذات و نحكم عليه بذلك ممتنع بالذات بالحمل الاولىّ محكومٌ عليه بالامتناع، وصورة علميّة ممكنة موجودة بالحمل الشائع.

و هذا نظير مايقال:—فى دفع التناقض المترائى فى قولنا: «المعدوم المطلق لايخبر عنه»، حيث يدلّ على نفى الاخبار عن المعدوم المطلق وهو بعينه إخبار عنه- إنّ نفى الاخبارعن المعدوم المطلق بالحمل الشائع، إذ لا شيئيّة له حتى يخبّر عنه بشىء، و هذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأوّلىّ الذى هو موجود ممكن ذهنىّ.

و إن قيل: إنّ الذى ذكر أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلاّ الصحابة الاتفاقيّة ممنوع، لأنّ المعانى التى يثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات، كالشريك و الماهيّة و التركيب و غير ذلك، يجب أن تكون صفاتٍ له ممتنعةً عليه بالذات، إذ لو كانت ممتنعة بالغير كانت ممكنة له بالذات كما تقدم. ولا صفة إمكانية فيه تعالى، لما بيّن أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من

جميع الجهات.

ثمّ الحجج القائمة على نفى هذه الصفات الممتنعة، على ما أشير اليه فى أوّل الكتاب، براهين إنّية تسلك من طريق الملازمات العامّة. فللنتائج، و هى امتناع هذه الصفات، علاقة لزوميّة مع المقدّمات، فهى جميعاً معلولة لما وراءها ممتنعة بغيرها وقد بيّن أنّها ممتنعة بذاتها، هذا خلف.

اجيب عنه بأنّ الصفات الممتنعة التى تنفيها البراهين الانّيّة عن الواجب بالذات مرجعها جميعاً إلى نفى الوجوب الذاتى الذى هو عين الواجب بالذات، فهى واحدة بحسب المصداق المفروض لها وإن تكثرت مفهوماً، كما أنّ الصفات الثبوتيّة التى للواجب بالذات هى عين الوجود البحت الواجبىّ مصداقاً و إن كانت متكثرة مفهوماً.

فعدم الانفكاك بين هذه الصفات والسلوك البرهانىّ من بعضها الى بعض، لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض، و إن كان فى صورة التلازم بينها بحسب المفهوم. كما أنّ الامر فى الصفات الثبوتيّة كذلك و يعبّر عنه بأنّ الصفات الذاتيّة كالوجوب الذاتىّ مثلاً بالذات و باقتضاء من الذات، ولا اقتضاء ولا علية بين الشىء و نفسه. وهذا معنى ما قيل: «إنّ الدليل على وجود الحق المبدع إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمّىّ».

فامتناع الماهيّة التى سلكنا إلى بيانه من طريق امتناع الامكان عليه تعالى، مثلاً، هو و امتناع الامكان جميعاً يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتىّ الممتنع عليه تعالى وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتىّ المنتزع عن عين الذات.

و اعلم أنّه كما يمتنع الملازمة بين ممتنعين بالذات كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات، فانّ جواز تحقق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات، و قد فرضت بينهما ملازمة، يستلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم و فيه نفى الملازمة، هذا خلف.

و قد أورد عليه بأنّ عدم المعلول الأوّل و هو ممكن يستلزم عدم الواجب بالذات و هو ممتنع بالذات. فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات، كما أنّ من الجائز عكسَ ذلك، كاستلزام عدم الواجب عدمَ المعلول الأوّل.

و يدفعه أنّ المراد بالممكن هو الماهيّة المتساوية النسبة إلى جانبَيِ الوجود والعدم. و من المعلوم أنّه لا ارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأوّلي، فماهيّة المعلول الأوّل لا ارتباط بينها و بين الواجب بالذات.

نعم وجودها مرتبط بوجوده واجب بوجوبه، وعدمها مرتبط عقلاً بعدمه ممتنع بامتناع عدمه، و ليس شيء منها ممكناً بمعنى المتساوى النسبة إلى الوجود و العدم.

و امّا عدّهم وجودَ الممكن ممكناً فالامكان فيه بمعنى الفقر و التعلق الذاتىّ لوجود الماهيّة بوجود العلة، دون الامكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجودوالعدم، ففى الإشكال مغالطة بوضع الإمكان الوجودىّ موضع الامكان الماهوىّ.

## خاتمة:

قد اتضح من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب والامكان والامتناع كيفيّات للنسب فى القضايا لا تخلو عن واحد منها قضيّة، و أنّ الوجوب والامكان أمران وجوديّان لمطابقة القضايا الموجّهة بهما بما أنّها موجّهة بهما للخارج مطابقة تامّة.

فهما موجودان فى الخارج لكن بوجود موضوعهما لابوجود منحاز مستقلّ فهما من الشئون الوجوديّة الموجودة لمطلق الموجود كالوحدة والكثرة والحدوث والقدم و سائر المعانى الفلسفيّة المبحوث عنها فى الفلسفة بمعنى كون الاتصاف بها فى الخارج و عروضها فى الذهن وهى المسمّاة بالمعقولات الثانية الفلسفيّة.

و أمّا الامتناع فهو أمر عدمىّ.

هذا كلّه بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيّاتِ و المفاهيم موضوعات للأحكام. و أمّا بالنظر إلى كون الوجود العينىّ هو الموضوع لها بالحقيقة لأصالته، فالوجوب نهاية شدّة الوجود الملازم لقيامه بذاته و استقلاله بنفسه، والامكان فقره فى نفسه و تعلّقه بغيره بحيث لايستقلّ عنه بذاته، كما فى وجود الماهيّات الممكنة، فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه.

المرحلة الخامسة

# فى الماهية واحكامها

وفيها سبعة فصول

## الفصل الاول

## فى أنّ الماهيّة فى حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة

الماهيّة، و هى ما يقال فى جواب ماهو، لمّا كانت من حيث هى و بالنظر الى ذاتها فى حدّ ذاتها ، لا تأبىٰ أن تتصف بأنّها موجودة او معدومة— كانت فى حدّ ذاتها لاموجودة ولا لاموجودة، بمعنى أنّ الموجود و اللاموجود ليس شىء منهما مأخوذاً فى حدّ ذاتها بأن يكون عينها او جزء ها و إن كانت لاتخلو عن الا تصاف بأحدهما فى نفس الأمر بنحو الا تصاف بصفة خارجة عن الذات. و بعبارة أخرىٰ : الماهية بحسب الحمل الأوّلىّ ليست بموجودة ولا لاموجودة و إن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة و إما لاموجودة.

و هذا هوالمراد بقولهم: إنّ ارتفاع الوجود و العدم عن الماهيّة من حيث هى من ارتفاع النقيضين عن المرتبة، و ليس ذلك بمستحيل، و إنمّا المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه. يعنون به أنّ نقيض الوجود المأخوذ فى حدّ الذات ليس هو العدم المأخوذ فى حدّ الذات، بل عدم الوجود المأخوذ فى حدّ الذات بأن يكون حدّ الذات وهو المرتبة قيداً للوجود لاللعدم، اى رفع المقيّد دون الرفع المقيّد.

و لذا قالوا: إذا سئل عن الماهيّة من حيث هى بطرفى النقيضين كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحيثيّة حتى يفيد سلب المقيّد دون السلب المقيّد. فاذا سئل: هل الماهيّة من حيث هى موجودة

او ليست بموجودة؟ فالجواب: ليست الماهيّة من حيث هى بموجودة ولا لاموجودة.ليفيد أنّ شيئاً من الوجود و العدم غير مأخوذ فى حدّ ذات الماهيّة.

و نظير الوجود والعدم فى خروجهما عن الماهيّة من حيث هى سائر المعانى المتقابلة التى فى قوّة النقيضين حتى ما عدّوه من لوازم الماهيّات فليست الماهيّة من حيث هى لا واحدة ولا كثيرة ولا كليّة ولا جزئيّة ولا غير ذلك من المتقابلات وليست الأربعة من حيث هى زوجاً ولا فرداً.

## الفصل الثانى

## فى اعتبارات الماهية

للماهية بالنسبة إلى مايقارنها من الخصوصيات اعتبارات ثلاث و هى: أخذها بشرط شىء، وأخذها بشرط لا، و أخذها لابشرط. و القسمة حاصرة.

أما الأوّل فأن تؤخذ الماهيّة بما هى مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيّات فتصدق على المجموع، كأخذ ماهيّة الانسان بشرط كونها مع خصوصيّات زيد فتصدق عليه.

و أما الثانى فأن تؤخذ وحدها، و هذا على وجهين: أحدهما أن يقصر النظر فى ذاتها مع قطع النظر عمّا عداها، و هذا هو المراد بشرط لا فى مباحث الماهية. والآخر أن تؤخذ وحدها بحيث لوقارنها أىّ مقارن مفروض كان زائداً عليها غير داخل فيها فتكون موضوعة للمقارن المفروض غير محمولة عليه.

و أمّا الثالث فأن لايشترط معها شىء من المقارنة و اللا مقارنة بل تؤخذ مطلقة من غير تقييد بنفى او إثبات.

و تسمّى الماهيّة بشرط شىء مخلوطةً،والبشرط لا مجرّدةً، واللابشرط

مطلقة.

والمقسّم للأقسام الثلاث الماهيّة، و هى الكلىّ الطبيعىّ و تسمّى اللابشرط المقسمىّ، و هى موجودة فى الخارج لوجود بعض اقسامها فيه كالمخلوطة.

والموجود من الكلّىّ فى كلّ فرد غير الموجود منه فى فرد آخر بالعدد. و لوكان الموجود منه فى الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد كان الواحد كثيراً بعينه و هو محال، و كان الواحد متصفاً بصفات متقابلة و هو محال. و هذا معنى قولهم: إنّ نسبة الماهيّة إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم،لا كنسبة الاب الواحد الى أولاده الكثيرين. فالماهيّة كثيرة فى الخارج بكثرة أفرادها، نعم هى بوصف الكلّيّة والاشتراك واحدة موجودة فى الذهن كما سيأتى.

## الفصل الثالث

## فى الكلى والجزئى

لاريب أنّ الماهية الكثيرة الأفراد تصدق على كلّ واحد من أفرادها و تحمل عليه، بمعنى أنّ الماهيّة التى فى الذهن كلّما ورد فيه فرد من أفرادها و عرض عليها اتّحدت معه و كانت هى هو. و هذه الخاصّة هى المسمّاة بالكّليّة وهى المراد باشتراك الافراد فى الماهيّة. فالعقل لا يمتنع من تجويز صدق الماهيّة على كثيرين بالنظر إلى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين فى الخارج ام لا.

فالكّليّة خاصّة ذهنيّة تعرض الماهيّة فى الذهن، إذ الوجود الخارجىّ العينىّ مساوق للشخصيّة، مانع عن الاشتراك . فالكّليّة من لوازم الوجود

الذهنىّ للماهيّة كما أنّ الجزئيّة و الشخصيّة من لوازم الوجود الخارجىّ.

فما قيل: «إنّ الكلّيّة و الجزئيّة فى نحو الادراك بمعنى أنّ الحسّ لقوّة إدراكه ينال الشىء نيلاً كاملاً بحيث يمتاز عمّا سواه مطلقاً و يتشخص، والعقل لضعف إدراكه يناله نيلاً هيّناً يتردد ماناله بين امور و يقبل الانطباق على كثيرين. كالشبح المرئىّ من بعيد بحيث لايتميز كلّ التميز فيتردد بين أن يكون، مثلاً، هو زيداً او عمراً أو خشبة منصوبة أو غير ذلك و ليس إلاّ واحداً من المحتملات، و كالدرهم الممسوح المردّد بين الدراهم المختلفة و ليس إلاّ واحداً منها».

فاسد، إذ لو كان الامر كذلك لم يكن مصداق الماهيّة فى الحقيقة إلا واحداً من الأفراد و لكذبت القضايا الكلّيّة. كقولنا: كلّ ممكن فله علّة، و كلّ أربعة زوج، و كلّ كثير فانّه مؤلّف من آحاد، و الضرورة تدفعه. فالحقّ أنّ الكلّيّة و الجزئيّة لازمان لوجود الماهيّات. فالكلّيّة لوجودها الذهنىّ و الجزئيّة لوجودها الخارجىّ.

و كذا ما قيل: «إنّ الماهيّة الموجودة فى الذهن جزئيّة شخصيّة، كالماهيّة الموجودة فى الخارج فانّها موجودة فى ذهن خاصّ قائمة بنفس جزئيّة. فالماهيّة الانسانية الموجودة فى ذهن زيد مثلاً غير الماهيّة الانسانيّة الموجودة فى ذهن عمرو، والموجودة منها فى ذهن زيد اليوم غير الموجودة فى ذهنه بالأمس، و هكذا».

فاسد، فانّ الماهيّة المعقولة من الحيثيّة المذكورة —أعنى كونها قائمة بنفس جزئيّة ناعتة لها. وكذا كونها كيفيّةً من الكيفيّات النفسانية و كمالاً لها— هى من الموجودات الخارجيّة الخارجة من بحثنا و كلامنا فى الماهيّة بوجودها الذهنىّ الذى لايترتب عليها فيه آثار ها الخارجيّة، وهى من هذه الجهة لا تأبى الصدقَ على كثيرين.

ثمّ إنّ الاشياء المشتركة فى معنىً كلىّ يتميّز بعضها من بعض بأحد امور

ثلاثة، فانّها إن اشتركت فى عَرَضىّ خارج من الذات فقط تميّزت بتمام الذات كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضيّة المشتركين فى العرضيّة. و إن اشتركت فى ذاتىّ فان كان فى بعض الذات، ولا محالة هو الجنس، تميّزت ببعض آخر و هو الفصل كالانسان والفرس المشتركَين فى الحيوانيّة المتميزين بالنطق و الصهيل، و إن كان فى تمام الذات تميّزت بعَرَضىّ مفارق، إذ لو كان لازماً لم يخل عنه فرد، فلازم النوع لازم لجميع افراده.

و زاد بعضهم على هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً و هو التميّز بالتمام و النقص والشدّة و الضعف فى نفس الطبيعة المشتركة و هو التشكيك. و الحقّ أنّ الماهيّة بما أنّها هى لا تقبل التشكيك و إنمّا التشكيك فى الوجود.

هذا كلّه فى الكلّيّة و أنها خاصّة ذهنيّة للماهيّة. و أمّا الجزئيّة و هى امتناع الشركة فى الشىء، و تسمّى الشخصيّة، فالحقّ أنّها بالوجود كما ذهب اليه الفارابى ره و تبعه صدرالمتألهين ره. قال فى الاسفار:

« و الحقّ أنّ تشخّص الشىء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره إنمّا يكون بأمر زائد على الماهيّة مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه. فالمشخّص للشىء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لايكون بالحقيقة إلاّ نفس وجود ذلك الشىء، كما ذهب إليه المعلّم الثانى، فانّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته، و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاصّ للشىء فالعقل لايأبىٰ عن تجويز الاشتراك فيه و إن ضمّ اليه ألفُ مخصِّص، فانّ الامتياز فى الواقع غير التشخص، إذالأوّل للشىء بالقياس إلى المشاركات فى أمر عامّ، و الثانى باعتباره فى نفسه حتى أنّه لو لم يكن له مشارك لايحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخّصاً فى نفسه. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشىء استعداد التشخص، فانّ النوع المادىّ المنتشر ما لم تكن المادّة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدء الأعلىٰ». انتهى، (ج ٢، ص ١٠)

و يتبين به أوّلاً أنّ الأعراض المشخّصة التى أسندوا التشخيص إليها

—وهى عامّة الأعراض كما هو ظاهر كلام بعضهم، و خصوص الوضع و متىٰ و اين كما صرح به بعض آخر، و خصوص الزمان كما قال به آخرون، و كذا ما قيل: إنّه المادّة — أمارات للتشخّص و من لوازمه.

و ثانياً أنّ قول بعضهم: — إنّ المشخّص للشیء هو فاعله القريب المفيض لوجوده، و كذا قول بعضهم: إنّ المشخّص هو فاعل الكلّ و هو الواجب تعالى الفياضّ لكلّ وجود، و كذا قول بعضهم: انّ تشخّص العرض بموضوعه —لا يخلو عن استقامة. غير أنّه من الاسناد إلى السبب البعيد، و السبب القريب الذى يستند إليه التشخّص هو نفس وجود الشیء، إذ الوجود العينىّ للشیء بما هو وجود عينىّ يمتنع وقوع الشركة فيه، فهو المتشخص بذاته والماهيّة متشخصة به، و للفاعل او الموضوع دخل فى التشخّص من جهة أنّهما من علل الوجود، لكنّ أقرب الأسباب هو وجود نفس الشیء، كما عرفت.

و ثالثاً أنّ جزئيّة المعلوم المحسوس ليس من قِبَل نفسه بما أنّه مفهوم ذهنىّ، بل من قِبَل الاتصال الحسّى بالخارج وعلم الانسان بأنّه نوع تأثر له من العين الخارجى، و كذا جزئيّة الصورة الخياليّة من قِبل الاتصال بالحسّ، كما إذا أحضر صورة خياليّة مخزونة عنده من جهة الحسّ او ركّب ممّا عنده من الصور الحسّيّة المخزونة صورةَ فردٍ خياليٍّ. فافهم.

## الفصل الرابع

## فى الذاتى والعرضى

المفاهيم المعتبرة فى الماهيّات، وهى التى تؤخذ فى حدودها و ترتفع الماهيّات بارتفاعها، تسمّىٰ ذاتيّات. و ما سوى ذلك ممّا يحمل عليها، و هى خارجة من الحدود كالكاتب من الانسان و الماشى من الحيوان، تُسمّىٰ

عَرَضيّات.

والعَرَضىّ قسمان، فانّه إن توقف انتزاعه و حمله على انضمام، كتوقف انتزاع الحارّ و حمله على الجسم على انضمام الحرارة إليه، سُمّى محمولاً بالضميمة. و إن لم يتوقف على انضمام شىء إلى الموضوع سمّى الخارجَ المحمول، كالعالى والسافل.

هذا هو المشهور، و قد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر.

و يتميز الذاتىّ من غير الذاتىّ بخواصّه التى هى لوازم ذاتيّته وهى كونه ضرورىّ الثبوت لِذِى الذاتىّ لضروريّة ثبوت الشىء لنفسه، و كونه غنيّاً عن السبب. فالسبب الموجِد لذى الذاتىّ هو السبب الموجِد للذاتىّ لمكان العينيّة و كونه متقدّماً على ذى الذاتىّ تقدّماً بالتجوهر، كما سيجىء إن شاء الله.

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الحمل بين الذات و بين أجزائه الذاتيّة حمل أوّلىّ. و به يندفع الاشكال فى تقدّم أجزاء الماهيّة عليها بأنّ مجموع الأجزاء عين الكلّ، فتقدّم المجموع على الكلّ تقدّم الشىء على نفسه و هو محال.

و ذلك أنّ الذاتىّ سواء كان أعمّ و هو الجنس او أخصّ و هو الفصل عين الذات و الحمل بينهما أوّلىّ و إنّما سمّى جزءً لوقوعه جزءً من الحد.

على أنّ إشكال تقدّم الأجزاء على الكلّ مدفوع بأنّ التقدم للأجزاء بالأسر على الكلّ و بين الاعتبارين تغاير.

## الفصل الخامس

## فى الجنس والفصل والنوع و بعض مايلحق بذلك

الماهيّة التامّة التى لها آثار خاصّة حقيقيّة تسمّىٰ من حيث هى كذلك

نوعاً كالانسان و الفرس و الغنم، وقد بيّن فى المنطق أنّ من المعانى الذاتيّة للأنواع الواقعة فى حدودها ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان الذى يشترك فيه الانسان و الفرس و غير هما. كما أنّ منها ما يختصّ بنوع واحد كالناطق المختص بالانسان، و يسمّى الجزءُ المشترك فيه جنساً والجزءُ المختصّ فصلاً، و ينقسم الجنس والفصل إلى قريب و بعيد. و أيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عال و متوسط و سافل، كلّ ذلك مبيّن فى محله.

ثمّ إنّا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود فى أكثر من نوع واحد مثلاً و عقلناه بأنّه الجوهر الجسم النامى الحسّاس المتحرك بالارادة، جازأن نعقله وحده بحيث يكون كلّ مايقارنه من المعانى كالناطق زائداً عليه خارجاً من ذاته و يكون ما عقلناه من المعنى مغايراً للمجموع منه و من المقارن غير محمول عليه، كما أنّه غير محمول على المقارن. فالمفهوم المعقول من الحيوان غير مفهوم الحيوان الناطق و غير مفهوم الناطق، كان المعنى المعقول على هذا الوجه مادّة بالنسبة إلى المعنى الزائد المقارن و علّة مادّية بالنسبة إلى المجموع منه و من المقارن.

و جاز أن نعقله مقيساً إلى عدّةٍ من الأنواع التى تشترك فيه، كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفا مثلاً بأنّه الحيوان الذى هو إمّا انسان و إمّا فرس و إمّا غنم و إمّا غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهيّة ناقصة غير محصّلة حتى ينضمّ إليها الفصل المختصّ بأحد تلك الأنواع فيحصّلها ماهيّةً تامّة فتكون ذلك النوع بعينه، كأن ينضمّ فصل الانسان مثلاً و هو الناطق إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه و هو نوع الانسان و يسمّى الذاتىّ المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً و الذى يحصّله فصلاً.

والاعتباران المذكوران الجاريان فى الجزء المشترك ، أعنى أخذه بشرط لا ولا بشرط، يجريان فى الجزء المختصّ. فيكون بالاعتبار الأوّل صورة للجزء الآخر المقارن و علّة صوريّة للمجموع ولا يحمل على شىء منها، و بالاعتبار الثانى فصلاً يحصّل الجنس و يتمّم النوع ويحمل عليه حملاً أوّليّاً.

فقد تحصّل أنّ الجزء الأعمّ في الماهيّات وهو الجنس متقوم بالجزء الأخصّ الذى هو الفصل بحسب التحليل العقلىّ.

قال فى الاسفار فى كيفية تقوّم الجنس بالفصل: «هذا التقوم ليس بحسب الخارج لاتحادهما فى الوجود و المتحدان فى ظرف لايمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً بل بحسب تحليل العقل الماهيّة النوعيّة الى جزئين عقليين و حكمه بعليّة أحدهما للآخر ضرورة احتياج اجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض، والمحتاج إليه و العلّة لايكون إلاّ الجزء الفصلىّ لاستحالة أن يكون الجزء الجنسىّ علّة لوجود الجزء الفصلىّ و إلاّ لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشىء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع. فبقى أن يكون الجزء الفصلىّ علة لوجود الجزء الجنسىّ و يكون مقسّماً للطبيعة الجنسيّة المطلقة و علّة للقدر الذى هو حصّة النوع و جزء للمجموع الحاصل منه و ممّا يتميز به عن غيره»، انتهى. (ج٢،ص٣٠-٢٩)

فان قيل: إنّ الفصل إن كان علّة لمطلق الجنس لم يكن مقسّماً له وإن كان علّة للحصّة التى فى نوعه و هو المختصّ به فلابدّ أن يفرض التخصّص أوّلاً حتى يكون الفصل علّة له لكنّه إذا تخصّص دخل فى الوجود و استغنى بذلك عن العلّة.

قيل: إنّ الخصوصيّة التى بها يصير الجنس المبهم حصّة خاصّة بالنوع من شؤون تحصّله الوجودىّ الجائى اليه من ناحية علّته التى هى الفصل والعلّة متقدمة بالوجود على معلولها، فالتخصّص حاصل بالفصل و به يقسّم الجنس الفاقد له فى نفسه ولا ضير فى عليّة فصول متعددة لماهيّة واحدة جنسيّة لضعف وحدتها.

فان قيل: التحصّل الذى يدخل به الجنس فى الوجود هو تحصّله بالوجود الفردىّ فما لم يتلبس بالوجود الخارجىّ لم يتمّ و لم يكن له شىء من الشؤون الوجوديّة فما معنى عدّ الفصل علّةً له؟

قيل: المراد بتحصّله بالفصل ثبوته التعقلىّ و كينونته ماهيّة تامّة نوعيّة والذى يكتسبه بالوجود الفردىّ هو تحقق الماهيّة التامّة تحققاً يترتب عليه الآثار الخارجيّة. فالذى يفيده الفصل هو تحصّل الماهيّة المبهمة الجنسيّة و صيرورتها ماهيّة نوعيّة تامّة، و الذى يفيده الوجود الفردىّ هو تحصّل الماهيّة التامّة وصيرورتها حقيقة خارجيّة يترتب عليها الآثار.

فتبيّن بمامرّ:

أوّلاً أنّ الجنس هو النوع مبهماً و الفصل هو النوع محصّلاً، و النوع هو الماهيّة التامّة من غير نظر إلى إبهام او تحصّل.

و ثانياً أنّ كلاً من الجنس و الفصل محمول على النوع حملاً أوّليّاً،و أمّا النسبة بين الجنس والفصل أنفسهما فالجنس عرض عامّ للفصل و الفصل خاصّة للجنس، و الحمل بينهما حمل شائع.

و ثالثاً أنّ من الممتنع تحقق أكثر من جنس واحد فى مرتبة واحدة فى ماهيّة نوعيّة واحدة و كذا تحقق أكثر من فصل واحد فى مرتبة واحدة فى ماهيّة نوعيّة واحدة لاستلزامه كونَ الواحد بعينه كثيراً و هو محال.

و رابعاً أنّ الجنس والمادّة متحدان ذاتاً و مختلفان اعتباراً.فالمادّة إذا اخذت لابشرط كانت جنساً والجنس إذا اخذ بشرط لاكان مادّة، و كذلك الفصل و الصورة متحدان ذاتاً و مختلفان اعتباراً، فالفصل بشرطِ لاصورةٌ، كما أن الصورة لابشرطٍ فصلٌ.

و هذا فى الجواهر المادّية المركّبة ظاهر، فانّ المادّة والصورة موجودتان فيها خارجاً فيؤخذ منهما معنى المادّة والصورة، ثمّ يؤخذان لابشرطٍ فيكونان جنساً و فصلاً.

و أمّا الأعراض فهى بسائط خارجيّة غير مركّبة من مادّة و صورة فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز. لكنّ العقل يجد فيها مشتركات و مختصّات فيعتبرها أجناساً و فصولاً لها ثمّ يعتبرها بشرط لا،فتعودموادّ و صوراً عقليّة لها.

والأمر فى الجواهر المجرّدة أيضاً على هذه الوتيرة.

## الفصل السادس

## فى بعض مايرجع الى الفصل

يستعمل لفظ الفصل فى كلماتهم فى معنيين:

أحدهما أخصّ اللوازم التى يعرض النوع وأعرفها،و هو إنمّا يعدّ فصلاً و يوضع فى الحدود موضعَ الفصول الحقيقيّة لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقيّة التى تقوّم الأنواع او لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة فى اللغة كالناطق المأخوذ فصلاً للانسان، فانّ المراد بالنطق إمّا التكلّم و هو بوجه من الكيفيّات المسموعة، و إمّا إدراك الكلّيات و هو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة و الكيفيّة كيفما كانت من الأعراض و الأعراض لا تقوّم الجواهر، و يسمّى فصلاً منطقياً.

والثانى ما يقوّم النوع و يحصّل الجنس حقيقة و هو مبدء الفصل المنطقىّ، ككون الانسان ذانفس ناطقة فصلاً للنوع الانسانىّ و يسمّى فصلاً اشتقاقياً.

ثمّ إنّ الفصل الأخير تمام حقيقة النوع، لأنّه محصّل الجنس الذى يحصّله و يتمّمه نوعاً. فما أخذ فى أجناسه و فصوله الأخر على وجه الابهام مأخوذ فيه على وجه التحصيل.

و يتفرع عليه أنّ نوعيّة النوع محفوظة بالفصل ولو تبدلت بعض أجناسه و لذا لو تجردت صورته التي هى الفصل بشرط لا عن المادّة التى هى الجنس بشرط لا فى المركّبات المادّيّة كالانسان تتجرد نفسه فتفارق البدن كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة.

ثمّ إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه الذى يحصّله بمعنى أنّ الجنس غير

مأخوذ فى حدّه آخذ الجنس فى النوع ففصول الجواهر ليست بجواهر. و ذلك لأنّه لو اندرج تحت جنسه افتقر إلى فصل يقوّمه و ننقل الكلام إلى فصله و يتسلسل بترتب فصول غير متناهية و تحقق أنواع غير متناهية فى كلّ فصل و يتكرر الجنس بعدد الفصول، وصريح العقل يدفعه.

على أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينيّة و يكون الحمل بينهما حملاً أوّلياً و يبطل كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل و الفصل خاصّة للجنس.

ولاينافى ذلك وقوع الحمل بين الجنس و فصله المقسّم، كقولنا كلّ ناطق حيوان و بعض الحيوان ناطق، لأنه حمل شائع بين الخاصّة و العرض العام كما تقدمت الاشارة إليه، والذى نفيناه هو الحمل الأوّليّ. فالجوهر مثلاً صادق على فصوله المقسمّة له من غير أن تندرج تحته فيكون جزءاً من ماهيّتها.

فان قلت: ما تقدّم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه ينافى قولهم فى تقسيم الجوهر على العقل والنفس والهيولى والصورة الجسميّة و الجسم بكون الصورة الجسمية و النفس نوعين من الجوهر و لازم كون الشىء نوعاً من مقولة اندراجه و دخوله تحتها. و من المعلوم أنّ الصورة الجسميّة هى فصل الجسم مأخوذاً بشرط لا، ففى كونه نوعاً من الجوهر دخول الفصل الجوهرىّ تحت جنس الجوهر وأخذ الجوهر فى حدّه. و نظير البيان جار فى عدّهم النفس نوعاً من الجوهر، على أنهم بيّنوا بالبرهان أنّ النفس الانسانيّة جوهر مجرّد باقٍ بعد مفارقة البدن والنفس الناطقة صورة الانسان و هى بعينها مأخوذة لابشرط فصل للماهيّة الانسانيّة.

قلت: يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقلىّ الذى يطرؤها، و قد تقدّم فى بحث الوجود لنفسه و لغيره أنّ الوجود فى نفسه هو الذى ينتزع عنه ماهيّة الشىء.و أمّا اعتبار وجوده لشىء فلا ينتزع عنه ماهيّة و إن كان وجوده لغيره عين وجوده فى نفسه و الفصل مفهوم مضاف إلىٰ الجنس حيثيّته

أنه مميّز ذاتىّ للنوع وجوده للجنس فلاماهيّةله من حيث إنّه فصل. وهذا معنى قولهم: إنّ لازم كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل والفصل خاصّة له أن ليست فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الانواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذى لايدخل فى ماهيتها.

و أمّا الصورة من حيث إنّها صورة مقوّمة للمادّة فحيث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادة لم يكن بينهما حمل أوّلىّ فلا اندراج لها تحت الجنس، وإلاّ كانت نوعاً بينه و بين الجنس عينيّة وحمل أوّلىّ، هذا خلف. و إن كان بينها و بين المادّة حمل شائع بناءً على التركيب الاتحادىّ بين المادّة و الصورة.

نعم لمّا كانت الصورة تمام ماهيّة النوع كما عرّفوها بأنّها ما به الشىء هو هو بالفعل كانت فصول الجواهر جواهر، لأنّها عين حقيقة النوع و فعليّته، لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجوهر بحيث يكون الجوهر مأخوذاً فى حدّهابينه و بينها حمل أوّلىّ.

فتبيّن بما تقدّم أنّ الفصول بما أنّها فصول بسائط غير مركّبة من الجنس و الفصل ممحّضة فى أنّها مميّزات ذاتيّة، وكذلك الصور المادّيّة التى هى فى ذاتها مادّيّة موجودة للمادّة بسائط فى الخارج غير مركّبة من المادّة و الصورة و بسائط فى العقل غير مركّبة من الجنس و الفصل.

و إلاّ كانت الواحدة منها أنواعاً متسلسلة كما تقدمت الاشارة إليها.

و أمّا النفس المجرّدة فهى باعتبار أنّها فصل للنوع حيثيّتها حيثيّة الوجود الناعتى؛ و قد عرفت أن لا ماهيّة للوجود الناعتى، و أمّا من حيث تجرّدها فى ذاتها فانّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها، كما أنّها موجودة فى نفسها و هى تمام حقيقة النوع فيصدق عليه الجوهر فتكون هى النوع الجوهرىّ الذى كانت جزءً صوريّاً له و ليست بصورة، ولاينافيه كون وجودها للمادّة أيضاً، فانّ هذا التعلق إنّما هو فى مقام الفعل دون الذات فهى مادّيّة فى فعلها لا فى ذاتها.

هذا على القول بكون النفس المجرّدة روحانيّة الحدوث والبقاء كما عليه المشّاؤون. وأمّا على القول بكونها جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء فهى تتجرد فى ذاتها أوّلاً و هى بعدُ متعلقة بالمادّة فعلاً ثم تتجرد عنها فى فعلها أيضاً بمفارقة البدن.

## الفصل السابع

## فى بعض احكام النوع

النوع هو الماهيّة التامّة التى لها فى الوجود آثار خاصّة و ينقسم إلى مالايتوقف فى ترتب آثاره عليه إلاّ على الوجود الخارجىّ الذى يشخصه فرداً كالانسان مثلاً و يسمىّ النوع الحقيقى و إلى ما يتوقف فى ترتب آثاره عليه على لحوق فصل او فصول به فيكون جنساً بالنسبة إلى انواع دونه و إن كان نوعاً بالنظر إلى تمام ماهيّته كالانواع العالية والمتوسطة كالجسم الذى هو نوع من الجوهر عالٍ ثمّ هو جنس للانواع النباتيّة و الجماديّة و الحيوان الذى هو نوع متوسط من الجوهر و جنس للانسان و سائر الأنواع الحيوانيّة و يسمّى النوع الاضافىّ.

ثمّ إنّ الماهيّة النوعيّة توجد أجزاؤها فى الخارج بوجود واحد هو وجود النوع،لأنّ الحمل بين كلّ منها و بين النوع حمل أوّلىّ و النوع موجود بوجود واحد وأمّا فى الذهن فبينها تغاير بالابهام و التحصل، و لذلك كان كلّ من الجنس و الفصل عرضيّاً للآخر كما تقدّم.

و من هنا ما ذكروا أنه لابدّ فى المركّبات الحقيقيّة و هى الأنواع المادّيّة أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط و تتحد حقيقة واحدة و قدعدّوا المسألة ضروريّة.

و يمتاز المركّب الحقيقيّ من غيره بالوحدة الحقيقيّة. وذلك بأن يحصل من تألّف الأجزاء أمر آخر وراء ها له أثر جديد خاصّ وراء آثار الأجزاء، لا مثل المركّبات الاعتباريّة التى لا أثر لها وراء آثار الأجزاء، كالعسكر المركّب من أفراد، و البيت المركّب من اللبن و الجصّ و غيرهما.

و من هنا يترجح القول بأنّ التركيب بين المادّة و الصورة تركيب اتحاديّ لا انضماميّ كما سيأتى إن شاء الله.

ثمّ إنّ الماهيّات النوعيّة منها ما هو كثير الأفراد كالأنواع التى لها تعلق مّا بالمادّة كالعنصر و كالانسان و منها ما هو منحصر فى فرد كالنوع المجرّد عن المادّة ذاتاً و فعلاً و هو العقل. و ذلك أنّ الكثرة إمّا أن تكون تمامَ ذات الماهيّة النوعيّة او بعضها او خارجةً منها لازمةً او مفارقةً، و على التقادير الثلاثة الأُوَل يمتنع أن يتحقق لها فرد، إذ كلّ ما فرض فرداً لها وجب كونه كثيراً، و كلّ كثير مؤلّف من آحاد، و كلّ واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، و كلّ كثير فانّه مؤلّف من آحاد و هكذا، فيذهب الأمر إلى غير النهاية ولا ينتهى إلى واحد فلا يتحقق الواحد فلا يتحقق لها فرد و قد فرض كثير الأفراد، هذا خلف.

و على التقدير الرابع ، كانت الكثرة بعَرَض مفارق يعرض النوع تتحقق بانضمامه إليه و عدم انضمامه الكثرةُ، و كلّ عرض مفارق يتوقف عروضه على سبق امكان حامله المادّة فيكون النوع مادّياً بالضرورة، فكلّ نوع كثير الافراد فهو مادّىّ، و ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجرّد فهو منحصر فى فرد، و هو المطلوب.

## المرحلة السادسة

# فى المقولات العشر

وهى الاجناس العالية التى اليها تنتهى الماهيات بالتحليل

وفيها واحد وعشرون فصلاً

## الفصل الاول

# فى المقولات وعددها

لاريب أنّ للموجود الممكن ماهيّة هى ذاته التى تستوى نسبتها إلى الوجود و العدم و هى ما يقال فى جواب ما هو، و أنّ فى هذه الماهيّات مشتركات و مختصّات أعنى الاجناس و الفصول، و أنّ فى الأجناس ما هو أعمّ و ماهو أخصّ، أى إنّها قد تترتب متصاعدة من أخصّ إلى أعمّ. فلا محالة تنتهى السلسلة إلى جنس لا جنس فوقها لاستحالة ذهابها إلى غير النهاية المستلزم لتركّب ذات الممكن من أجزاء غير متناهية فلا يمكن تعقل شىء من هذه الماهيّات بتمام ذاتيّاتها، على أنّ هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا موادّ خارجيّة او عقليّة والمادّة من علل القوام و هى متناهية كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

فتحصّل أنّ هناك أجناساً عالية ليس فوقها جنس وهى المسمّاة بالمقولات.

ومن هنا يظهر:

أوّلاً أنّ المقولات بسائط غير مركّبة من جنس و فصل وإلاّ كان هناك جنس أعلى منها. هذا خلف.

وثانياً أنّها متباينة بتمام ذواتها البسيطة وإلاّ كان بينها مشترك ذاتىّ و هوالجنس فكان فوقها جنس. هذا خلف.

و ثالثاً أنّ الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة فلا يكون شيء واحد جوهراً و كمّاً معاً ولا كمّاً و كيفاً معاً و هكذا، و يتفرع عليه أنّ كلّ معنى يوجد فى أكثر من مقولة واحدة فهو غير داخل تحت المقولة، إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه لكان مجنّساً بجنسين متباينين او أجناس متباينة، و هو محال. و مثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب و الممكن جميعاً، و قد تقدمت الاشارة إلى ذلك.

و رابعاً أنّ الماهيّات البسيطة كالفصول الجوهريّة مثلاً وكالنوع المفرد إن كان- خارجةٌ عن المقولات و قد تقدم فى مرحلة الماهيّة.

و خامساً أنّ الواجب و الممتنع خارجان عن المقولات، إذ لاماهيّة لهما و المقولات ماهيّات جنسيّة.

ثمّ إنّ جمهور المشّائين على أنّ المقولات عشر، و هى الجوهر و الكم و الكيف و الوضع و أين و متى والجدة والاضافة و أن يفعل و أن ينفعل.

والمعوّل فيما ذكروه على الاستقراء و لم يقم برهان على أن ليس فوقها مقولة هى أعمّ من الجميع او أعمّ من البعض. وأمّا مفهوم الماهيّة والشىء و الموجود وأمثالها الصادقة على العشر جميعاً، و مفهوم العرض والهيئة و الحال الصادقة على التسع غير الجوهر، والهيئة النسبيّة الصادقة على السبع الأخيرة المسمّاة بالأعراض النسبيّة، فهى مفاهيم عامّة منتزعة من نحو وجودها خارجة من سنخ الماهيّة. فماهيّة الشىء هو ذاته المقول عليه فى جواب ماهو.ولا هو يّة إلاّ للشىء الموجود وشيئيّة الشىء موجود فلاشيئيّة لما ليس بموجود، و عرضيّة الشىء كون وجوده قائماً بالغير وقريب منه كونه هيئةً و حالاً، و نسبيّة الشىء كون وجوده فى غيره غير خارج من وجود الغير. فهذه مفاهيم منتزعة من نحو الوجود محمولة على أكثر من مقولة واحدة فليست من المقولات كما تقدّم.

و عن بعضهم: «أنّ المقولات أربع، بارجاع المقولات النسبيّة إلى مقولة واحدة فهى الجوهر والكم والكيف والنسبة».

و يدفعه ما تقدّم أنّ النسبة مفهوم غير ماهوىّ منتزع من نحو الوجود، ولو كفى مجرّد عموم المفهوم فى جعله مقولة فليردّ المقولات إلى مقولتين: الجوهر و العرض لصدق مفهوم العرض على غير الجوهر من المقولات، بل إلى مقولة واحدة هى الماهيّة او الشىء.

و عن شيخ الاشراق: أنّ المقولات خمس، الجوهر والكم و الكيف والنسبة والحركة.

و يرد عليه ما يرد على سابقه، مضافاً إلى أنّ الحركة أيضاً مفهوم منتزع من نحو الوجود و هو الوجود السيّال غير القارّ الثابت، فلامساغ لدخولها فى المقولات.

## الفصل الثانى

## فى تعريف الجوهر وأنه جنس لماتحته من الماهيات

تنقسم الماهيّة انقساماً أوّلياً إلى الماهيّة التى إذاوجدت فى الخارج وجدت لافى موضوع مستغن عنها وهى ماهيّة الجوهر، و إلى الماهيّة التى إذاوجدت فى الخارج وجدت فى موضوع مستغن عنها وهى المقولات التسع العرضيّة.

فالجوهر ماهيّة إذاوجدت فى الخارج وجدت لا فى موضوع مستغن عنها، و هذا تعريف بوصف لازم للوجود من غير أن يكون حدّاً مؤلّفاً من الجنس و الفصل، إذ لا معنى لذلك فى جنس عالٍ، كما أنّ تعريف العرض بالماهيّة التى إذا وجدت فى الخارج وجدت فى موضوع مستغن عنها تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضيّة و ليس من الحدّ فى شىء.

والتعريف تعريف جامع مانع و إن لم يكن حدّاً، فقولنا: «ماهيّة» يشمل عامّة الماهيّات و يخرج به الواجب بالذات حيث كان وجوداً صرفاً

لاماهيّة له،و تقييد الماهيّة بقولنا «إذا وجدت فى الخارج»، للدلالة على أنّ التعريف لماهيّة الجوهر الذى هو جوهر بالحمل الشائع، إذ لو لم يتحقق المفهوم بالوجود الخارجىّ لم يكن ماهيّة حقيقيّة لها آثار ها الحقيقيّة و يخرج بذلك الجواهر الذهنيّة التى هى جواهر بالحمل الأوّلىّ عن التعريف، فانّ صدق المفهوم على نفسه حمل أوّلىّ لايوجب اندراج المفهوم تحت نفسه.

و تقييد الموضوع بكونه مستغنياً عنها، للاشارة الى تعريف الموضوع بصفته اللازمة له، و هو أن يكون قائماً بنفسه – اي موجوداً لنفسه – فالجوهر موجود لا في موضوع – اي ليس وجوده لغيره – كالاعراض، بل لنفسه.

و أمّا ما قيل: إنّ التقييد بالاستغناء لا دخال الصور الجوهريّة الحالّة فى المادّة فى التعريف فانّها و إن وجدت فى الموضوع، لكنّ موضوعها غير مستغن عنها، بل مفتقرة اليها.

ففيه أنّ الحقّ أنّ الصور الجوهريّة ماهيّات بسيطة غيرمندرجة تحت مقولة الجوهر ولا مجنّسة بجنس،كما تقدّمت الاشارة إليه فى مرحلة الماهيّة.

و وجود القسمين أعنى الجوهر و العرض فى الخارج ضرورىّ فى الجملة، فمن أنكر وجود الجوهر فقد قال بجوهريّة الأعراض من حيث لايشعر. و من الأعراض ما لاريب فى عرضيّته كالأعراض النسبيّة.

والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيّات النوعيّة مقوّم لها مأخوذ فى حدودها، لأنّ كون الماهيّات العرضيّة مفتقرة فى وجودها الخارجىّ إلى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود ماهيّة هى فى ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها و إلاّ ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية فلم تتقرر ماهيّة، و هو ظاهر.

و أمّا ما استدلّ به على جنسيّة الجوهر لما تحته بأنّ كون وجود الجوهر لا فى موضوع وصف واحد مشترك بين الماهيّات الجوهريّة حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة، فلو لم يكن الجوهر جنساً لها، بل كان لازم وجودها وهى ماهيّات متباينة بتمام الذات، لزم انتزاع مفهوم

واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هى كذلك،و هو محال. فبين هذه الماهيّات الكثيرة المتباينة جامع ماهوىّ واحد لازمه الوجودىّ كون وجودها لا فى الموضوع.

ففيه أنّ الوصف المذكور معنىً منتزع من سنخ وجود هذه الماهيّات الجوهريّة لامن الماهيّات. كما أنّ كون الوجود فى الموضوع، وهو وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضيّة، معنًى واحد منتزع من سنخ وجود الأعراض جميعاً، فلو استلزم كون الوصف المنتزع من الجواهر معنى واحداً جامعاً ماهو يّاً واحداً فى الماهيّات الجوهريّة لاستلزم كون الوصف المنتزع من المقولات العرضيّة معنى واحداً، جامعاً ماهو يّاً واحداً فى المقولات العرضيّة هو جنس لها وانتهت الماهيّات إلى مقولتين هما الجوهر والعرض.

فالمعوّل فى إثبات جنسيّة الجوهر لما تحته من الماهيّات على ما تقدّم من أنّ افتقار العرض إلى موضوع(١) يقوم به يستلزم ماهيّة قائمة بنفسها.

و يتفرع على ما تقدّم أنّ الشىء الواحد لا يكون جوهراً و عرضاً معاً، و ناهيك فى ذلك أنّ الجوهر وجوده لا فى موضوع و العرض وجوده فى موضوع، والوصفان لا يجتمعان فى شىء واحد بالبداهة.

## الفصل الثالث

## فى أقسام الجوهر الأوّلية

قالوا: إنّ الجوهر إمّا أن يكون فى محلّ، او لايكون فيه. والكائن فى المحلّ

---

(١) كون وجود العرض لغيره (ناعتا للغير) معنى سلبى لا اقتضاء للمهية العرضية بالنسبة اليه ولكن وجود الجوهر وجود لنفسه قائم بنفسه التى هى ماهيته و هو معنى واحد ايجابى تقتضيه الماهية اقتضاء الماهية ←

هو الصورة المادّية ، و غير الكائن فيه إمّا أنّ يكون محلاً لشيء يقوم به أو لايكون، و الأوّل هو الهيولى، و الثانى لا يخلو إمّا أن يكون مركباً من الهيولى و الصورة أو لايكون .والأوّل هو الجسم و الثانى إمّا أن يكون ذا علاقة انفعاليّة بالجسم بوجه أو لايكون، والأوّل هو النفس و الثانىهو العقل. فأقسام الجوهر الأوّليّة خمسة: هى الصورة المادّية و الهيولى والجسم والنفس و العقل.

و ليس التقسيم عقليّاً دائراً بين النفى والاثبات، فانّ الجوهر المركّب من الجوهر الحالّ والجوهر المحلّ ليس ينحصر بحسب الاحتمال العقلىّ فى الجسم فمن الجائز أنّ يكون فى الوجود جوهر مادىّ مركّب من المادّة و صورة غير الصورة الجسميّة لكنّهم قصروا النوع المادّىّ الأوّل فى الجسم تعويلاً على استقرائهم.

على أنّك قد عرفت أنّ الصورة الجوهريّة ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر وإن صدق عليها الجوهر صدقَ الخارج اللازم.

قال فى الاسفار بعد الاشارة الى التقسيم المذكور: «و الأجود فى هذا التقسيم أن يقال: الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو الجسم وإلاّ فان كان جزءاً منه هو به بالفعل سواء كان فى جنسه أو فى نوعه فصورة إمّا امتداديّة أو طبيعيّة أو جزء هو به بالقوة فمادّة و إن لم يكن جزءً منه فان كان متصرفاً فيه بالمباشرة فنفس وإلاّ فعقل».

ثمّ قال مشيراً إلى وجه جودة هذا التقسيم: «و ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفسانىّ الانسانىّ مادّة للصورة الادراكيّة التى يتحصل بهاجوهراً آخر كماليّاً بالفعل من الأنواع المحصّلة التى يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعىّ الذى لهذه الأنواع المحصّلة

---

→ للوازمها والمعنى الواحد لا ينتزع من ماهيات متباينة و قد اشرنا اليه فى قولنا قبلا: و الا ذهبت سلسلة الا فتقار الى غير النهاية...

الطبيعية»، انتهى. (ج٤ص٢٣٤)

و ما يرد على التقسيم السابق يرد على هذا التقسيم أيضاً، على أنّ عطف الصور الطبيعيّة وهى متأخرة عن نوعيّة الجسم على الصورة الامتداديّة لايلائم كون الانقسام أوّليّاً.

و كيف كان فالذى يهمّنا ههنا أن نبحث عن حقيقة الجسم وجزئيه: المادّة و الصورة الجسميّة، وأمّا النفس فاستيفاء البحث عنها فى علم النفس و ستنكشف حقيقتها بعض الانكشاف فى مرحلتى القوّة و الفعل و العاقل و المعقول، و أمّا العقل فيقع الكلام فى حقيقته فى الالٰهيّات بالمعنى الأخصّ و ستنكشف بعض الانكشاف فى مرحلتى القوّة و الفعل و العاقل و المعقول ان شاء الله تعالى.

## الفصل الرابع

## فى ماهية الجسم

لاريب فى وجود الجسم بمعنى الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه ثلاثة خطوط متقاطعة على زوايا قوائم و إن لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة والاسطوانة.

فحواسّنا التى تنتهى إليها علومنا و إن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهرىّ و إنمّا تدرك أحوال الأجسام و أوصافها العرضيّة، لكنّ أنواع التجربات تهدينا هداية قاطعة إلى أنّ ما بين السطوح و النهايات من الأجسام مملوءة فى الجملة غير خالية عن جوهر ذى امتداد فى جهاته الثلاث.

والذى يجده الحسّ من هذا الجوهر الممتدّ فى جهاته الثلاث يجده متصلاً واحداً يقبل القسمة إلى اجزاء بالفعل لا مجموعاً من أجزاء بالفعل ذوات

فواصل.

هذا بحسب الحسّ، و أمّا بحسب الحقيقة فاختلفوا فيه على أقوال:

أحدها أنّه مركّب من أجزاء ذوات أوضاع لا تتجزّیٰ ولا تنقسم أصلاً لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً و هی متناهية، و هو مذهب جمهور المتكلمين.

الثانی أنّه مركّب كما فی القول الأوّل، غير أنّ الأجزاء غير متناهية و نسب إلی النظّام.

الثالث أنّه مركّب من أجزاء بالفعل متناهية صغار صُلبة لا تقبل القسمة الخارجيّة لصغرها و صلابتها و لكن تقبل القسمة الوهميّة والعقليّة، و نسب إلی ذيمقراطيس.

الرابع أنّه متصل واحد كما فی الحس و يقبل القسمة الی أجزاء متناهية، و نسب إلی الشهرستانی.

الخامس أنّه جوهر بسيط هو الاتصال و الامتداد الجوهریّ الذی يقبل القسمة خارجاً و وهماً و عقلاً، و نسب إلی أفلاطون الالٰهیّ.

السادس أنّه مركّب من جوهر و عرض و هما الجوهر والجسميّة التعليميّة التی هی امتداد كمّی فی الجهات الثلاث، ونسب إلی شيخ الاشراق.

السابع أنّه جوهر مركّب من جوهرين أحدهما المادّة التي هی قوّة كلّ فعليّة والثانی الاتصال الجوهریّ الذی هو صورتها والصورة اتصال و امتداد جوهریّ يقبل القسمة إلی اجزاء غير متناهية بمعنی لايقف، فانّ اختلاف العرضين يقسمه، وكذا الآلة القطّاعة تقسمه بالقطع حتی إذا أعيَتْ لصغر الجزء او صلابته أخذالوهم فی التقسيم حتی إذا عجز عنه لنهاية صغر الجزء أخذ العقل فی تقسيمه علی نحو كلیّ بأنّه كلما قسم إلی أجزاء كان الجزء الجديد ذا حجم له جانب غير جانب يقبل القسمة من غير أن تقف، فورود القسمة لا يعدم الجسم، و هو قول أرسطو والاساطين من حكماء الاسلام.

هذا ما بلغنا من أقوالهم فی ماهيّة الجوهر المسمّی بالجسم. وفی كلّ منها

وجه او وجوه من الضعف نشير إليها بما تيسّر.

أمّا القول الأوّل المنسوب إلى المتكلمين، و هو أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا تتجزىٰ أصلاً تمرّ الآلة القطاّعة على فواصل الأجزاء و هى متناهية تقبل الاشارة الحسيّة. ففيه أنّ الجزء المفروض إن كان ذا حجم كان له جانب غير جانب بالضرورة فيجرى فيه الانقسام العقلى و إن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً لنهاية صغره، و إن لم يكن له حجم امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم.

و أيضاً لنفرض جزء لايتجزىٰ بين جزئين كذلك، فان كان يحجز عن مماسّة الطرفين انقسم، فانّ كلاً من الطرفين يلقى منه غير مايلقاه الآخر، و إن لم يحجز عن مماسّتهما استوى وجود الوسط و عدمه. و مثله كلّ وسط مفروض فلم يحجب شىء شيئاً، و هو ضرورىّ البطلان.

و أيضاً ليفرض جزء لايتجزىٰ فوق جزئين كذلك وعلى ملتقاهما فان لقى بكلّه اوببعضه كلّ كليهما تجزّى، وإن لقى بكلّه كلّ أحدهما فقط فليس على الملتقى و قد فرض عليه، و إن لقى بكلّه او ببعضه من كلّ منهما شيئاً انقسم و انقسما جميعاً.

و قد أوردوا فى بطلان الجزء الذى لايتجزىٰ وجوهاً من البراهين، وهى كثيرة مذكورة فى كتبهم.

و أمّا القول الثانى المنسوب إلى النظّام، و هو أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا تتجزىٰ غير متناهية، فيرِد عليه مايرِد على القول الأوّل مضافاً إلى أنّ عدم تناهى الأجزاء على تقدير كونها ذواتِ حجم يوجب كون الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهى الحجم بالضرورة والضرورة تدفعه.

و أمّا القول الثالث المنسوب إلى ذيمقراطيس و هو أنّ الجسم مركّب من أجزاء صغار صلبة لا تتجزى خارجاً و إن جاز أن تتجزىٰ وهماً و عقلاً، ففيه أنّ هذه الأجزاء لامحالة جواهر ذوات حجم فتكون أجساماً ذوات اتصال

جوهرىّ تتألف منها الأجسام المحسوسة. فالذى يثبته هذا القول أنّ ههنا أجساماً أوّليّة هى مبادى هذه الأجسام المحسوسة. على أنّ هذا القول لايتبين به نفى الهيولى وإبطال تركّب الجسم منها و من الصورة الجسميّة و سيأتى إثباتها فى الفصل التالى، فيؤول إلى إثبات الصورة الجسميّة للأجسام الأوّليّة التى هى مبادىء هذه الأجسام المحسوسة و إليها تنتهى بالتجزئة.

و أمّا القول الرابع المنسوب إلى الشهرستانى، و هو كون الجسم متصلاً واحداً كما فى الحس يقبل القسمة الى اجزاء متناهية، ففيه أنّ لازمه وقوف القسمة العقلية و هو ضرورىّ البطلان.

و أمّا القول الخامس المنسوب إلى افلاطون و هو كون الجسم جوهراً بسيطاً و هو الاتصال الجوهرىّ القابل للقسمة الى غير النهاية، ففيه منع كون الجسم بسيطاً، لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم.

على أنّ فى كون الاتصال الجوهرى الذىّ للجسم هو ما يناله الحسّ من الأجسام المحسوسة كلاماً سيأتى إن شاء الله.

و أمّا القول السادس المنسوب إلى شيخ الاشراق و هو كون الجسم مركّباً من جوهر وعرض و هما المادّة والجسم التعليمىّ الذى هو من انواع الكم المتصل، ففيه:

أوّلاً أنّ لا معنى لتقويم العرض للجوهر مع ما فيه من تألّف ماهيّة حقيقيّة من مقولتين و هما الجوهر و الكم والمقولات متباينة بتمام الذات.

و ثانياً أنّ الكم عرض محتاج إلى الموضوع حيثما كان، فهذا الامتداد المقدارىّ الذى يتعين به طول الجسم و عرضه و عمقه كمّ محتاج إلى موضوع يحلّ فيه. ولو لا أنّ فى موضوعه اتصالاً مايقبل أن يوصف بالتعيّن لم يعرضه و لم يحلّ فيه، فلو أخذنا مقداراً من شمعة و سوّيناها كرة ثمّ اسطوانيّاً ثمّ مخروطاً ثمّ مكعباً و هكذا، وجدنا الأشكال متغيرة متبدلة و للشمعة اتصال باق محفوظ فى الأشكال المختلفة المتبدلة. فهناك اتصالان: اتصال مبهم غير

متعيّن فى نفسه لولاه لم يكن شمعة، و اتصال وامتداد متعين لو بطل لم يبطل به جسم الشمعة. والأوّل هو صورة الجسم، والثانى عرض يعرض الجسم و الانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا، و أمّا من حيث اتصاله الذاتى المبهم فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة.

قال الشيخ فى الشفاء: «فالجسميّة بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة، و هذا المعنى غيرالمقدار و غيرالجسمية التعليميّة فانّ هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لايخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر، ولايناسبه بأنّه مساو او معدود به او عادّله او مشارك اومباين، وإنمّا ذلك له من حيث هو مقدّر و من حيث جزء منه يعدّه، و هذا الاعتبار غيراعتبار الجسميّة التى ذكرناها»، انتهى (ص٦٤)

و بالجملة فأخذ الامتداد الكمّى العرضىّ فى ماهيّة الجوهرعلى ما فيه من الفساد خلط بين الاتصال الجوهرىّ والامتداد العرضىّ الذى هو الجسم التعليمىّ.

و أمّا القول السابع المنسوب إلى ارسطو —و هو تركّب الجسم من الهيولى و الصورة الجسميّة وهى الاتصال الجوهرىّ على ما عند الحس و هو كون الشىء بحيث يمكن ان يفرض فيه امتدادات ثلاثة متقاطعة على قوائم تقبل القسمة الى اجزاء غيرمتناهية. أمّا الهيولى فسيجىء اثباتها. وأمّا الصورةالجسمية التى هى الاتصال فقد تقدم توضيحه.

ففيه أنّ كون الجسم مركّباً من مادّة و اتصال جوهرىّ يقبل القسمة إلى غير النهاية لاغبارعليه، لكن لا حجّة تدلّ علـى كون الجسم فى اتصاله كما هو عليه عندالحسّ فخطأ الحسّ غير مأمون.

و قد اكتشف علماء الطبيعية أخيراً بعد تجارب دقيقة فنّية أنّ الاجسام مؤلفة من أجزاء ذريّة لاتخلو من جرم، بينهامن الفواصل أضعاف مالأجرامها من الامتداد، فلينطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الأجسام الذرّية التى

هى مبادئ تكوّن الأجسام المحسوسة، و ليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا.

نعم لو سلّم ما يقال: إنّ المادة —يعنون بها الأجسام الذرّية الأوّل— قابلة التبدل إلى الطاقة و إنّها مجموعة من ذرّات الطاقة المتراكمة كان من الواجب فى البحث الحكمى أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتباً على الجوهر قبل الجسم ثمّ ترتيب الأبحاث المتفرقة على ما يناسب هذا الوضع فليتأمل.

## الفصل الخامس

## فى ماهية المادة وإثبات وجودها

لاريب أنّ الجسم فى أنه جوهر يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة أمر بالفعل، وفى أنه يمكن أن يوجد فيه كمالات أخَر أوّليّة مسمّاة بالصورة النوعيّة التى تكمّل جوهره، وكمالات ثانية من الأعراض الخارجة عن جوهره، أمر بالقوة. و حيثيّة الفعل غير حيثيّة القوة، لما أن الفعل لايتمّ إلا بالوجدان والقوة تلازم الفقدان. فالذي يقبل من ذاته هذه الكمالات الأولىٰ والثانية الممكنة فيه و يتحد بها أمر غير صورته الاتصالية التى هو بها بالفعل، فانّ الاتصال الجوهرىّ — من حيث هو — اتصال جوهرى لاغير، وأمّا حيثيّة قوّة الكمالات اللاحقة و إمكانها فأمر خارج عن الاتصال المذكور مغاير له، فللجسم وراء اتصاله الجوهرىّ جزء آخر حيثيّة ذاته حيثيّة قبول الصور والأعراض اللاحقة وهو الجزء المسمّىٰ بالهيولى و المادّة.

فتبيّن أنّ الجسم جوهر مركّب من جزئين جوهريين: المادّة التى إنيّتها قبول الصور المتعلقة نوعَ تعلقٍ بالجسم والأعراض المتعلقة بها، و الصورة الجسميّة، وأنّ المادّة جوهر قابل للصور و الأعراض الجسمانيّة، و أنّ الامتداد

الجوهريّ صورة لها.

لايقال: لاريب أنّ الصور والأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام يسبقها إمكان فى المحلّ و استعداد وتهيّؤفيه لها، وكلّما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصاً و اشتدّ حتى إذا صار استعداداًتامّاً وجد الممكن بإفاضة من الفاعل. فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم، أعنى الاتصال الجوهريّ بواسطة قيام الاستعداد به عروضاً من غير حاجة إلى استعداد و قبول جوهريّ نثبتها جزء للجسم؟

على أنّ القبول والاستعداد مفهوم عَرَضىّ قائم بالغير فلا يصلح أن يكون حقيقة جوهريّة.

على أنّ من الضروريّ أنّ الاستعداد يبطل مع تحقق المستعدّ له.فلوكان هناك هيولى هى استعداد و قبول جوهريّ وجزءللجسم لبطلت بتحقّق الممكن المستعدّ له و بطل الجسم ببطلان جزئه وانعدم بانعدامه و هو خلاف الضرورة.

فانّه يقال: مغايرة الجسم بما أنّه اتصال جوهريّ لاغير مع كلّ من الصور النوعيّة تأبىٰ أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها بل يحتاج إلى أمر آخر لايأبىٰ أن يتحد مع كلّ من الصور اللاحقة فيكون فى ذاته قابلاً لكلّ منها و تكون الاستعدادات الخاصّة التى تتوسط بينه و بين الصور الممكنة أنحاء تعيّنات القبول الذى له فى ذاته.

فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعينة إلى الاستعداد المبهم الذى للمادّة فى ذاتها نسبة الأجسام التعليميّة و الامتدادات المقداريّة التى هى تعيّنات للامتداد والاتصال الجوهريّ إلى الاتصال الجوهريّ.ولوكان الجسم بما أنّه إتصال جوهريّ هو الموضوع للاستعداد و الجسم من الحوادث التى يسبقها إمكان لكان حاملاً لامكان نفسه فكان متقدماً على نفسه بالزمان.

وأمّا ماقيل: إنّ المفهوم من القبول معنىً عَرَضىّ قائم بالغير فلا معنى للقول

بكون المادّة قبولاً بذاته و هو كون القبول جوهراً.

فيدفعه أنّ البحث حقيقىّ، و المتبع فى الأبحاث الحقيقيّة البرهان دون الألفاظ بمفاهيمها اللغوية و معانيها العرفية.

و أمّا حديث بطلان الاستعداد بفعليّة تحقق المستعدّ له المقوىّ عليه فلا ضير فيه، فانّ المادة هى فى ذاتها قوّة كلّ شىء من غير تعيّن شىء منها و تعيّن هذه القوّة المستتبع لتعيّن المقوىّ عليه عرض موضوعه المادّة و بفعليّة الممكن المقوىّ عليه تبطل القوّة المتعيّنة والاستعداد الخاصّ و المادة على ماهى عليه من كونها قوّة على الصور الممكنة.

و بالجملة إن كان مراد المستشكل بقوله: إنّ الاستعداد يبطل بفعليّة الممكن المستعدُّ له هو مطلق الاستعداد الذى للمادّة فممنوع، و إن كان مراده هو الاستعداد الخاصّ الذى هو عرض قائم بالمادّة فسلّم، لكن بطلانه لايوجب بطلان المادّة.

لايقال: الحجّة أعنى السلوك إلى اثبات المادّة بمغايرة القوّة و الفعل منقوضة بالنفس الانسانيّة، فانّها بسيطة مجردّة من المادّة و لها آثار بالقوّة كسنوح الارادات والتصوّرات و غير ذلك فهى أمر بالفعل فى ذاتها المجرّدة و بالقوة من حيث كمالاتها الثانية. فاذا جاز كونها على بساطتها بالفعل و بالقوّة معاً فليجز فى الجسم أن يكون متصفاً بالفعليّة والقوّة من غير أن يكون مركّباً من المادّة و الصورة.

فانّه يقال: النفس ليست مجرّدة تامّة ذاتاً و فعلاً، بل هى متعلقة بالمادّة فعلاً فلها الفعليّة من حيث تجرّدها و القوّة من حيث تعلقها بالمادّة.

لا يقال: الحجّة منقوضة بالنفس الانسانيّة من جهة أخرىٰ، و هو أنّهم ذكروا —وهوالحقّ— أنّ النفس الانسانيّة العقليّة مادّة للمعقولات المجرّدة وهى مجردّة كلّما تعقلت معقولاً صارت هى هو.

فانّا نقول: خروج النفس المجرّدة من القوّة إلى الفعل باتحادها بعقل بعد

عقل ليس من باب الحركة المعروفة التى هى كمال أوّل لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة و إلاّ استلزم قوّةً و استعداداً و تغيّراً و زماناً و كلّ ذلك ينافى التجرّد الذى هو الفعليّة التامّة العارية من القوّة.

بل المراد بكون النفس مادّة للصور المعقولة اشتداد وجودها المجرّد من غير تغيّر و زمان باتّحادها بالمرتبة العقلية التى فوق مرتبة وجودها باضافة المرتبة العالية و هى الشرط فى إفاضة المرتبة التى هى فوق مافوقها.

و بالجملة مادّيّة النفس للصور المجرّدة المعقولة غير المادّيّة بالمعنى الذى فى عالم الأجسام نوعاً، و ناهيك فى ذلك عدم وجود خواصّ المادّة الجسمانيّة هناك

لايقال: الحجّة منقوضة بنفس المادّة فانّها فى نفسها جوهر موجود بالفعل ولها قوّة قبول الأشياء فيلزم تركّبها من صورة تكون بها بالفعل و مادّة تكون بها بالقوّة، و ننقل الكلام إلى مادّة المادّة و هلمّ جرّاً فيتسلسل، و بذلك يتبين أنّ الاشتمال على القوّة و الفعل لايستلزم تركّباً فى الجسم.

لأنّه يقال، كما أجاب عنه الشيخ، : إنّ المادّة متضمّنة للقوّة و الفعل، لكنّ قوّتها عين فعليّتها و فعليّتها عين قوتها، فهى فى ذاتها محض قوّة الأشياء، لافعليّة لها إلاّ فعليّة أنها قوّة الأشياء.

لايقال: الحجّة منقوضة بالعقل فانّه مؤثّر فيما دونه متأثّر عمّا فوقه ففيه جهتا فعل و انفعال فيلزم على قولكم تركّبه من مادّة و صورة حتى يفعل بالصورة و ينفعل بالمادّة.

فانّه يقال: إنّ الانفعال و القبول هناك غير الانفعال و القبول المبحوث عنه فى الأجسام. فانفعال العقل و قبوله الوجود ممّا فوقه ليس إلاّ مجرّد وجوده الفائض عليه، من غير سبق قوّة و استعداد يقرّب موضوعه من الفعليّة و إنّما العقل يفرض للعقل ماهيّة يعتبرها قابلة للوجود والعدم فيعتبر تلبّسها بالوجود قبولاً و انفعالاً. فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين، و الذى يستلزم

التركّب هو القبول بمعنى الاستعداد و القوة السابقة، دون القبول بمعنى فيضان الوجود. فالعقل يفعل بعين ما يقبل و ينفعل به.

## الفصل السادس

## في أنّ المادّة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادّة اى أنّ كلّ واحدة منها لا تفارق صاحبتها

أمّا أنّ المادّة لا تتعرىٰ عن الصورة فلأنّها فى ذاتها وجوهرها قوّة الأشياء، لا نصيب لها من الفعليّة إلاّ فعليّة انّها لا فعليّة لها، و من الضرورىّ أنّ الوجود يلازم الفعليّة المقابلة للقوّة. فهى أعنى المادّة فى وجودها مفتقرة إلى موجود فعلىّ محصّل الوجود تتحد به فتحصّل بتحصّله و هو المسمّىٰ صورة.

وأيضاً لو وجدت المادّة مجرّدة عن الصورة لكان لها فعليّة فىوجود ها،و هى قوة الاشياء محضاً، و فيه اجتماع المتنافيين فى ذات واحدة، و هو محال.

ثمّ إنّ المادّة لمّا كانت متقوّمة الوجود بوجود الصورة فللصورة جهة الفاعليّة بالنسبة إليها غير أنّها ليست تامّة الفاعليّة لتبدّل الصور عليها، و المعلول الواحد لا تكون لها إلاّ علّة واحدة، فللمادّة فاعل أعلىٰ وجوداً من المادّة و المادّيّات يفعل المادّة و يحفظ وجودها باتّحاد صورة عليها بعد صورة، فالصورة شريكة العلة للمادّة.

لايقال: المادّة، على ما قالوا، واحدة بالعدد، وصورة مّا واحدة بالعموم، والواحد بالعدد أقوىٰ وجوداً من الواحد بالعموم. فلازم عليّة صورة مّا للمادّة كون ما هو أقوىٰ وجوداً معلولا للأضعف وجوداً، وهو محال.

فانّه يقال: إنّ المادّة وإن كانت واحدة بالعدد لكن وحدتها مبهمة

ضعيفة، لابهام وجودها و كونها محض القوّة، و وحدة الصورة و هي شريكة العلة التي هي المفارق مستظهرة بوحدة المفارق. فمَثل إبقاء المفارق وحفظ المادّة بصورة مّا مَثَل السقف يحفظ من الانهدام بنصب دعامة بعد دعامة.

و سيأتي في مباحث الحركة الجوهرية إن شاء الله ما ينكشف به حقيقة الحال في كثرة هذه الصور المتعاقبة على المادّة.

وقد تبيّن بما تقدّم أنّ كل فعليّة و تحصّل تعرض المادّة فانّما هي بفعليّة الصورة لما أن تحصّلها بتحصّل الصورة و أنّ الصورة شريكة العلّة للمادّة، وأنّ الصورة متقدّمة على المادّة وجوداً و إن كانت المادّة متقدّمة عليها زماناً.

و أمّا أنّ الصورة الجسميّة لا تتعرّى عن المادّة فلأنّ الجسم أيّاً مّا كان لايخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه من أقسام الحركات والكم و الكيف و الأين والوضع و غيرها، و كذلك الصور النوعيّة المتعاقبة عليه، وهي جميعاً تتوقف على امكان واستعداد سابق لاحامل له إلاّ المادّة فلاجسم إلاّ في مادّة.

و أيضاً الجسم بما أنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة طبيعة نوعيّة تامّة واحدة و إن كانت تحته أنواع و ليس كمفهوم الجوهر الذي ليس له إلا أن يكون ماهيّة جنسيّة، لا حكم له إلاّ حكم أنواعه المندرجة تحته. فاذا كان طبيعة نوعيّة فهو بطبيعته و في ذاته إمّا أن يكون غنيّاً عن المادّة غير مفتقر إليها أو مفتقراً إليها، فان كان غنيّاً بذاته استحال أن يحلّ المادّة، لأنّ الحلول عين الافتقار. لكنا نجد بعض الاجسام حالاً في المادة فليس بغنيّ عنها، و إن كان مفتقراً إليها بذاته، ثبت الافتقار، و هو الحلول في كلّ جسم.

لايقال: لِمَ لايجوز أن يكون غنيّاً عنها بحسب ذاته و تعرضه المقارنة في بعض الأفراد لسبب خارج عن الذات كعروض الأعراض المفارقة للطبائع النوعيّة.

لأنّه يقال: مقارنة الجسم للمادّة كما اشير إليه بحلوله فيها. و بعبارة

اخرى: بصيرورة وجوده للمادّة ناعتاً لها. فمعنى عروض الافتقار له بسبب خارج بعد غناه عنها فى ذاته صيرورة وجوده لغيره بعد ما كان لنفسه، و هو محال بالضرورة.

و اعلم أنّ المسألة و إن عقدت في تجرّد الصورة الجسميّة لكنّ الدليل يجرى فى كلّ صورة فى إمكانها أن يلحقها كمالات طارئة.

وسيأتى فى بحث الحركة الجوهريّة أنّ الجوهر المادّىّ متحرك فى صورها حتى يتخلص إلى فعليّة محضة لاقوّة معها، و ذلك باللبس بعد اللبس لابالخلع و اللبس، فبناءً عليه يكون استحالة تجرّد الصورة المادّيّة عن المادّة مقيدّة بالحركة دون ما إذا تمّت الحركة و بلغت الغاية.

و يتأيّد ذلك بما ذكره الشيخ وصدرالمتألهين أنّ المادة غير داخلة فى حدّ الجسم دخولَ الأجناس فى حدود أنواعها. فماهيّة الجسم وهى الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لاخبر فيها عن المادّة التى هي الجوهر الذى فيه قوّة الاشياء، لكنّ الجسم مثلاً مأخوذ فى حدّ الجسم النامى والجسم النامى مأخوذ فى حدّ الحيوان والحيوان مأخوذ فى حدّ الانسان.

و قدبيّنه صدرالمتألهين بأنّها لو كانت داخلة فى ماهيّة الجسم لكانت بيّنة الثبوت له على ماهو خاصّة الذاتىّ، لكنّا نشكّ فى ثبوتها للجسم فى بادىء النظر، ثمّ نثبتها له بالبرهان، ولا برهان على ذاتىٍّ.

ولا منافاقاة بين القول بخروجها عن ماهيّة الجسم والقول باتحادها مع الصورة الجسميّة على ماهو لازم اجتماع ما بالقوة مع ما بالفعل، لانّ الاتحاد المدّعى إنما هو فى الوجود لا فى الماهيّة.

و لازم ذلك أن لو تجرّد بعض الأنواع المادّيّة عن المادّة لم يلزم انقلاب بتغيّر الحدّ وأنّ المادّة من لوازم وجوده لاجزء ماهيّته.

***

## الفصل السابع

## في اثبات الصور النوعيّة وهي الصور الجوهرية المنوعة لجوهر الجسم المطلق

إنّا نجد في الأجسام اختلافاً من حيث صدق مفاهيم عليها هي بيّنة الثبوت لها ممتنعة الانفكاك عنها، فانّا لانقدر أن نتصور جسماً دون أن نتصوره مثلاً عنصراً او مركّباً معدنيّاً او شجراً او حيواناً و هكذا، و تلبّس الجسم بهذه المفاهيم على هذا النحو أمارة كونها من مقوّماته.

و لمّا كان كلّ منها أخصّ من الجسم فهي مقوّمة لجوهر ذاته فيحصل بانضمام كلّ منها إليه نوع منه، ولايقوّم الجوهر إلاّ جوهر، فهي صور جوهريّة منوّعة.

لايقال: لانسلّم أنّ الجوهر لايقوّمه إلاّ جوهر فكثيراً مّا يوجد الشيء و يقال عليه الجوهر في جواب ماهو، ثمّ ينضمّ إليه شيء من الأعراض و يتغير به جواب السؤال عنه بما هو، كالحديد الذي هو جوهر، فاذا صنع منه السيف بضمّ هيئآت عَرَضيّة إليه و سئل عنه بـ «ماهو» كان الجواب عنه غير الجواب عنه و هو حديد، و كالطين و الحجر و هما جوهران. فاذا بني منهما بناء وقع في جواب السؤال عنه بما هو البيت و لم ينضم إليها إلاّ هيئآت عَرَضيّة.

فانّه يقال: فيه خلط بين الأنواع الحقيقيّة التي هي مركّبات حقيقيّة تحصل من تركّبها هويّة واحدة وراء الأجزاء، لها آثار وراء آثار الأجزاء كالعناصر والمواليد، و بين المركّبات الاعتباريّة التي لايحصل من تركّب أجزائها أمر وراء الأجزاء ولا أثر وراء آثارها كالسيف و البيت من الامور

الصناعيّة و غيرها.

و بالجملة المركّبات الاعتبارية لايحصل منها أمر وراء نفس الاجزاء و المركّب من جوهر و عرض لاجوهر ولا عرض فلا ماهيّة له حتى يقع فى جواب ماهو، كلّ ذلك لتباين المقولات بتمام ذواتها البسيطة فلا يتكون من أكثر من واحدة منها ماهيّة.

ولايقال: كون الصور النوعيّة جواهر ينافى قولهم: إنّ فصول الجواهر غير مندرجة تحت جنس الجوهر.

فانّه يقال: قد تقدمّ البحث عنه فى مرحلة الماهيّة واتضح به أنّ معنى جوهريّة فصول الجواهر – و هى الصور النوعيّة مأخوذة بشرط لا– أنّ جنس الجوهر صادق عليها صدق العرض العامّ على الخاصّة فهى مقوّمات للأنواع عارضة على الجنس.

حجة اخرىٰ: إنّا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها من العوارض اللازمة و المفارقة و اختصاص كلّ من هذه المختلفات الآثار بما اختصّ به من الآثار ليس إلاّ لمخصّص بالضرورة.

و من المحال أن يكون المخصّص هو الجسميّة المشتركة لاشتراكها بين جميع الأجسام، ولا المادّة المشتركة لأنّ شأنها القبول والاستعداد دون الفعل و الاقتضاء، ولا موجود مفارق لاستواءِ نسبته إلى جميع الأجسام و يمتنع أن يكون المخصّص هو بعض الأعراض اللاحقة بأن يتخصص أثر بأثر سابق فانّا ننقل الكلام إلى الأثر السابق فيتسلسل او يدور او ينتهى إلى امر غير خارج عن جوهر الجسم الذى عنده الأثر، والأولان محالان فيبقى الثالث، و هو استناد الآثار إلى أمر غير خارج من جوهر الجسم فيكون مقوّماً له و مقوّم الجوهر جوهر. و إذ كان هذا المقوّم الجوهرىّ أخصّ من الجسم المطلق فهو صورة جوهرية منوّعة له.

ففى الأجسام على اختلافها صور نوعيّة جوهريّة هى مبادٍ للآثار المختلفة

باختلاف الأنواع.

لايقال: إنّ فى أفراد كلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة آثاراً مختصّة و عوارض مشخّصة لايوجد ما هو عند فرد منها عند غيره من الأفراد، و يجرى فيها ما سقتموه من الحجّة فهلا أثبتم بعد الصور التى سميتموها صوراً نوعيّة صوراً شخصيّة مقوّمة لماهيّة النوع.

لأنّه يقال: الأعراض المسمّاة عوارض مشخصّة لوازم التشخّص و ليست بمشخّصة، و إنّما التشخص بالوجود — كما تقدم في مرحلة الماهية. و تشخّص الأعراض بتشخّص موضوعاتها، إذ لا معنى لعموم العرض القائم بالموضوع المشخص و الأعراض الفعليّة اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبيعة النوعيّة التى فى الفرد تقتضى من الكم و الكيف والوضع و غيرها عرضاً عريضاً. ثمّ الأسباب و الشرائط الخارجيّة الاتفاقيّة تخصص ما تقتضيه الطبيعة النوعيّة، و بتغيّر تلك الأسباب و الشرائط ينتقل الفرد من عارض يتلبس به إلى آخر من نوعه او جنسه.

## خاتمة للفصل

لمّا كانت الصورة النوعيّة مقوّمة لمادّتها الثانية التى هى الجسم المؤلّف من المادّة و الصورة الجسميّة كانت علّة فاعليّة للجسم متقدّمة عليه كما أنّ الصورة الجسميّة شريكة العلّة للمادّة الأُولىٰ.

و يتفرع عليه أوّلاً، أنّ الوجود أوّلاً للصورة النوعيّة و بوجودها توجد الصورة الجسميّة ثمّ الهيولى بوجودها الفعلىّ.

و ثانياً أنّ الصور النوعيّة لاتحفظ الجسميّة إلى بدل بل توجد بوجودها الجسميّة ثمّ إذا تبدلت إلى صورة أُخرىٰ تخالفها نوعاً بطل ببطلانها الجسم ثمّ حدثت جسميّة أُخرىٰ بحدوث الصورة التالية.

## الفصل الثامن

## فى الكم وهومن المقولات العرضية

قد تقدّم أنّ العرض ماهيّة إذا وجدت فى الأعيان وجدت فى موضوع مستغن عنه و أنّ العرضيّة كعرض عامّ لتسع من المقولات هى أجناس عالية لاجنس فوقها، و لذا كان ما عرّف به كلّ واحدة منها تعريفاً بالخاصّة لاحدّاً حقيقيّاً ذا جنس و فصل.

و قد عرّف الشيخان، الفارابى و ابن سينا،الكم بأنّه العرض الذى بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعدّه و هو أحسن ما اورد له من التعريف. و أمّا تعريفه بأنّه العرض الذى يقبل القسمة لذاته، فقد اورد عليه بأنّه تعريف بالأخصّ، لاختصاص قبول القسمة بالكم المتصل، وامّا المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل. و كذا تعريفه بأنّه العرض الذى يقبل المساواة، فقد اورد عليه بأنّه تعريف دورىّ، لأنّ المساواة هى الاتحاد فى الكم. وكيف كان، فما يشتمل عليه هذه التعاريف خواصّ ثلاثة للكم، وهى العدّ والانقسام و المساواة.

## الفصل التاسع

## فى انقسامات الكم

ينقسم الكم انقساماً أوّلياً إلى المتصل والمنفصل. والمتصل هو الكم الذى يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدود مشتركة. والحد المشترك هو

الذى يمكن أن يجعل بداية لجزء، كما يمكن أن يجعل نهاية لآخر، كالخط إذا فرض انقسامه إلى ثلاثة أجزاء، فانّ القسم المتوسط يمكن أن يجعل بداية لكلّ من الجانبين و نهاية له، فيكون القسمان قسماً واحداً والخط ذاقسمين.

وعرّف المتصل أيضاً بما يقبل الانقسام إلى غيرِ النهاية، و المنفصل خلاف المتصل و هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد، فانّه منقسم إلى أجزاء بالفعل، وليس بينها حدّ مشترك ، فانّ الخمسة مثلاً إذا قسم إلى اثنين و ثلاثة فان كان بينهما حدّ مشترك من الأجزاء كانت أربعة او من خارج كانت ستة.

والمتصل ينقسم إلى قسمين قارّ وغيرِ قارّ، و القارّ هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل كالسطح، و غير القارّ هو الذى لايجتمع أجزاؤه المفروضة بالفعل كالزمان، فانّ كلّ جزء منه بالفعل قوّة للجزء التالى فلايجتمعان بالفعل، إذ فعليّة الشىء لاتجامع قوّته.

والقارّ ينقسم إلى الجسم التعليمىّ و هو القابل للانقسام فى جهاته الثلاث: العرض والطول و العمق، و السطح وهو القابل للانقسام فى الجهتين: العرض و الطول، و الخط و هو القابل للانقسام فى جهة واحدة.

والكم المنفصل و هو العدد موجود فى الخارج بالضرورة. و الكم المتصل غير القارّ، و هو الزمان، سياتى اثبات وجوده فى مباحث القوة و الفعل.

وأمّا الكم المتصل القارّ فالجسم التعليمىّ و السطح موجودان فى الخارج، لأنّ هناك أجساماً طبيعيّة منفصلاً بعضها من بعض متعينة متناهية، و لازم تعيّنها الجسم التعليمىّ ولازم تناهيها السطح.

وأمّا الخطّ فهو موجود فى الخارج إن ثبتت أجسام لها سطوح متقاطعة كالمكعب والمخروط و الهرم و نحوها.

ثمّ إنّ كل مرتبة من مراتب العدد غيرالمتناهية نوع خاص منه مباين لسائرها لاختصاصها بخواصّ عدديّة لا تتعداها إلى غيرها.

والزمان نوع واحد وإن كان معروضه أنواع الحركات الجوهريّة و العرضيّة

لما أنّ بين افرادها عاداً مشتركاً.

والأجسام التعليميّة التي لاعادّ مشتركاً بينها كالكرة والمخروط و المكعب و نحوها أنواع متباينة، و كذا السطوح التي لاعادّ مشتركاً بينها كالسطح المستوى وأقسام السطوح المحدّبة و المقعّرة، و كذا الخطوط التي لاعادّ مشتركاً بينها إن كانت موجودة كالخط المستقيم و أنواع الأقواس. وأمّا الأجسام والسطوح و الخطوط غير المنتظمة فليست بأنواع بل مركّبة من أنواع شتّى.

## الفصل العاشر

## فى أحكام مختلفة للكم

قد تقدمت الاشارة إلى أنّ من خواصّ الكم المساواة و المفاوتة و منها الانقسام خارجاً كما فى العدد او وهماً كما فى غيره و منها وجود عادّ منه يعدّه. و هناك أحكام أخر أوردوها:

أحدها أنّ الكم المنفصل وهو العدد يوجد فى الماديّات و المجرّدات جميعاً. و أمّا المتصل غير القارّ منه و هو الزمان فلا يوجد إلاّ فى الماديّات. و أمّا المتصل القارّ و هو الجسم التعليميّ و السطح والخط فلا يوجد فى المجرّدات إلاّ عند من يثبت عالماً مقداريّاً مجرّداً له آثار المادّة دون نفس المادّة.

الثانى أنّ العدد لا تضادّ فيه، لأنّ من شروط التضادّ غاية الخلاف بين المتضادّين، و ليست بين عددين غاية الخلاف، إذ كلّ مرتبتين مفروضتين من العدد فانّ الاكثر منهما يزيد بعداً من الأقلّ باضافة واحد عليه.

و أمّا الاحتجاج عليه بأنّ كلّ مرتبة من العدد متقوّم بما هو دونه و الضدّ لايتقوم بالضدّ ففيه أنّ المرتبة من العدد لو تركبت ممّا دونها من المراتب كانت المراتب التى تحتها فى جواز تقومها على السواء كالعشرة مثلاً، يجوز فرض تركّبها

من تسعة و واحدة و ثمانية و اثنين وسبعة و ثلاثة و ستة و أربعة و خمسة و خمسة، و تعيّن بعضها للجزئيّة ترجّح بلا مرجّح و هو محال. وقول الرياضيّين: إنّ العشرة مجموع الثمانية والاثنين، معناه مساواة مرتبة من العدد لمرتبتين، لاكون المرتبة و هى نوع واحد عين المرتبتين وهما نوعان اثنان.

و نظير الكلام يجرى فى الكم المتصل مطلقاً. و كذا لايضادّ الجسم التعليميّ سطحاً ولا خطاً ولاسطح خطاً، إذ لا موضوع واحداً هناك يتعاقبان عليه ولايتصور هناك غاية الخلاف.

الثالث أنّ الكم لايوجد فيه التشكيك بالشدّة و الضعف و هو ضرورىّ او قريب منه، نعم يوجد فيه التشكيك بالزيادة والنقص كأن يكون خطّ أزيد من خطّ فى الطول، إذا قيس إليه وجوداً، لا فى أنّ له ماهيّة الخط، و كذا السطح يزيد و ينقص من سطح آخر من نوعه، وكذا الجسم التعليميّ.

الرابع، قالوا: إنّ الابعاد متناهية، و استدلوا عليه بوجوه، من أوضحها أنّا نفرض خطاً غير متناه وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط غير المتناهى، فاذا تحركت الكرة تلاقى الخطان بمصادرة اقليدس، فصار الخط الخارج من المركز مسامتاً للخط غيرالمتناهى المفروض بعد ما كان موازياً له. ففى الخطّ غير المتناهى نقطة بالضرورة هى أوّل نقط المسامتة، لكن ذلك محال، إذ لا يمكن أن يفرض على الخط نقطة مسامتة إلاّ و فوقها نقطة يسامتها الخط قبلها.

وقد اقيم على استحالة وجود بعدٍ غير متناه براهين أخر كبرهان التطبيق والبرهان السلّميّ و غير ذلك.

الخامس أنّ الخلاء و لازمه قيام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به محال، وسيأتى الكلام فيه في بحث الأين.

السادس أنّ العدد ليس بمتناه، ومعناه أنّه لا توجد مرتبة من العدد إلاّ و يمكن فرض ما يزيد عليها وكذا فرض ما يزيد على الزائد ولا تقف السلسلة

حتى تنقطع بانقطاع الاعتبار، و يسمّىٰ غير المتناهى اللايقفى ولايوجد من السلسلة دائماً بالفعل إلاّ مقدار متناه و مايزيد عليه فهو فى القوّة. و امّا ذهاب السلسلة بالفعل إلى غير النهاية على نحو العدول دون السلب التحصيلى فغير معقول، فلا كلّ و لا مجموع لغير المتناهى بهذاالمعنى ولا تحقق فيه لشىء من النسب الكسريّة كالنصف و الثلث والربع والآحاد متناهياً.

## الفصل الحادى عشر

## فى الكيف وانقسامه الأوّلىّ

عرّفوه بأنّه عَرَض لايقبل القسمة ولا النسبة لذاته. فيخرج بـ«العرض» الواجب لذاته والجوهر، و بقيد «عدم قبول القسمة» الكمّ، و بقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبية، و يدخل بقيد «لذاته» ما يعرضه قسمة او نسبة بالعرض.

قال صدرالمتألهين: «المقولات لمّا كانت أجناساً عالية ليس فوقها جنس لم يمكن أن يورد لها حدّ، و لذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسوماً ناقصة يكتفى فيها بذكر الخواصّ لإفادة التميز، ولم يظفر فى الكيف بخاصّة لازمة شاملة إلاّ المركّب من العرضيّة و المغايرة للكمّ والأعراض النسبيّة، فعرّف بما محصّله: انّه عرض يغاير الكم والأعراض النسبيّة. لكنّ هذا التعريف تعريف للشىء بما يساو يه فى المعرفة و الجهالة، لأنّ الأجناس العالية ليس بعضها أجلىٰ من البعض، ولو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات، بل ذلك أولىٰ، لأن الأمور النسبيّة لا تعرف إلاّ بعد معروضاتها التى هى الكيفيّات. فعدلوا عن ذكر كلّ من الكمّ والأعراض النسبيّة إلى ذكر الخاصّة التى هى أجلىٰ» انتهىٰ ملخّصاً. (الأسفار، ج ٤، ص ٥٨).

و ينقسم الكيف انقساماً أوّلياً إلى أربعة أقسام كلّيّة: هى الكيفيّات المحسوسة، والنفسانيّة، والمختصة بالكمّيات، والاستعداديّة. و تعويلهم فى حصرها فى الأربعة على الإستقراء.

## الفصل الثانى عشر

## فى الكيفيات المحسوسة

و من خاصّتها أنّ فعلها بطريق التشبيه، اى جعل الغير شبيهاً بنفسها، كما تجعل الحرارة مجاورها حارّاً، و كما يلق السواد مثلاً شبحه أى مثاله على العين. و الكيفيّات المحسوسة تنقسم إلى المبصرات، والمسموعات، والمذوقات، و المشمومات، والملموسات.

والمبصرات: منها الألوان، فالمشهور أنّها كيفيّات عينيّة موجودة فى خارج الحسّ، و أنّ البسيط منها البياض والسواد، و باقى الألوان حاصلة من تركّبهما أقساماً من التركيب. و قيل: الألوان البسيطة التى هى الاصول خمسة: السواد، و البياض، و الحمرة، والصفرة، والخضرة. و باقى الألوان مركّب منها.

و قيل: اللون كيفيّة خياليّة لاوجود لها وراء الحسّ، كالهالة و قوس قزح و غيرهما، و هى حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المُشِفّة او انعكاس منها.

و من المبصرات النور، و هو غنىّ عن التعريف، و ربما يعرّف بأنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره، و ينبغى أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر، ولو أطلق الاظهار كان ذلك خاصّة للوجود.

و كيف كان، فالمعروف من مذهبهم أنّه كيفيّة مبصرة توجد فى الأجسام

النيّرة بذاتها أو فى الجسم الذى يقابل نيّراً من غير أن ينتقل من النيّر إلى المستنير، و يقابله الظلمة مقابلة العدم للملكة. و قيل: إنّ النور جوهر جسمانىّ. وقيل: إنّه ظهور اللون.

و المسموعات هى الأصوات، والصوت كيفيّة حاصلة من قرع عنيف او قلع عنيف مستتبع لتموّج الهواء الحامل للأصوات، فاذا بلغ التموّج الهواء المجاور لصماخ الاذن أحسّ الصوت. و ليس الصوت هو التموّج ولا نفس القلع والقرع، و ليس الصوت المحسوس خيالاً فى الحسّ معدوماً فى خارج الحس.

والمذوقات هى الطعوم المدركة بالذائقة، و قد عدّوا بسائطها تسعة، وهى الحرافة، و الملاحة، و المرارة، والدسومة، و الحلاوة، والتفه، والعفوصة، و القبض، والحموضة، و ما عدا هذه الطعوم طعوم مركّبة منها.

والمشمومات أنواع الروائح المحسوسة بالشامّة و ليس لأنواع الروائح التى ندركها أسماء عندنا نعرفها بها إلاّ من جهة إضافتنا لها إلى موضوعاتها. كما نقول: رائحة المسك و رائحة الورد، أو من جهة موافقتها للطبع و مخالفتها له، كما نقول: رائحة طيّبة ورائحة منتنة، أو من جهة نسبتها إلى الطعم كما نقول: رائحة حلوة ورائحة حامضة.و هذا كلّه دليل ضعف الانسان فى شامّته، كما ذكره الشيخ.

والملموسات أنواع الكيفيّات المحسوسة بحسّ اللمس، وقد عدّوا بسائطها اثنى عشر نوعاً هى الحرارة، و البرودة، و الرطوبة، واليبوسة، واللطافة، و الكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والجفاف، والبلّة، والثقل، و الخفّة، و قد ألحق بها بعضهم الخشونة، و الملاسة، و الصلابة، و اللين، والمعروف أنّها مركبة.

٥٥٥

## الفصل الثالث عشر

## فى الكيفيات المختصة بالكميات

و هى الكيفيّات العارضة للجسم بواسطة كميّته فيتصف بها الكمّ أوّلاً ثمّ الجسم لكميّته كالاستدارة فى الخطّ والزوجيّة فى العدد.

و هى ثلاثة أقسام بالاستقراء: الأوّل الشكل و الزاوية. الثانى ما ليس بشكل و زاوية، مثل الاستدارة و الاستقامة من الكيفيّات العارضة للخط و السطح و الجسم التعليمى. الثالث الكيفيّات العارضة للعدد، مثل الزوجيّة والفرديةو التربيع والتجذير وغير ذلك.

و ألحق بعضهم بالثلاثة الخلقة، و مرادهم بها مجموع اللون والشكل. و يدفعه أنّها ليس لها وحدة حقيقيّة ذات ماهيّة حقيقيّة، بل هى من المركّبات الاعتبارية، ولو كانت ذات ماهيّة كان من الواجب أن يندرج تحت الكيفيّات المبصرة والكيفيّات المختصة بالكميّات و هما جنسان متباينان، و ذلك محال.

أمّا القسم الأوّل، فالشكل هيئة حاصلة للكمّ من إحاطة حدّ او حدود به إحاطةً تامة، كشكل الدائرة التى تحيط بها خط واحد و شكل المثلّث و المربّع و كثير الأضلاع التى يحيط بها حدود، والكرة التى يحيط بها سطح واحد، والمخروط والاسطوانة والمكعّب التى تحيط بها سطوح فوق الواحد.

و الشكل من الكيفيّات لصدق حدّ الكيف عليه، وليس هو السطح او الجسم و لا الحدود المحيطة به ولا المجموع، بل الهيئة الحاصلة من سطح او جسم أحاط به حدود خاصة.

والزاوية هى الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّين او حدود متلاقية فى حدٍّ

إحاطةً غير تامة، كالزاو ية المسطحة الحاصلة من إحاطة خطين متلاقيين فى نقطة، و الزاو ية المجسّمة الحاصلة من إحاطة سطح المخروط المنتهى إلى نقطة الرأس، و زاو ية المكعب المحيط بها سطوح ثلاثة. و الكلام فى كون الزاو ية كيفاً لا كمّاً، نظير ما مرّ من الكلام فى كون الشكل من مقولة الكيف.

وجوّز الشيخ كون الهيئة الحاصلة من إحاطة السطحين من المكعّب مثلاً المتلاقيين فى خطٍ زاو يةً لانطباق خواصّ الزاو ية عليها.

و أمّا القسم الثانى فالاستقامة فى الخط وتقابلها الاستدارة من مقولة الكيف دون الكمّ و بينهما تخالف نوعىّ، أمّا أنّهما من مقولة الكيف فلأنّا نعقل مفهومَيِ الاستقامة والاستدارة و هما مفهومان ضروريّان ولانجد فيهما معنى قبول الانقسام و إن كانا لايفارقان ذلك وجوداً لعروضهما للكمّ، ولو كان قبول الانقسام جزءً من حدّيهما او من أعرف خواصّهما لم يخل عنه تعقّلهما.

و أمّا كونهما نوعين متخالفين متباينين فلأنّهما لو كانا نوعاً واحداً كان ما يوجد فيهما من التخالف عرضياً غير جزءٍ للذات ولا لازماً له، فكان من الجائز عند العقل أن يزول وصف الاستقامة عن الخط المستقيم و يبقى أصل الخط ثمّ يوصف بالاستدارة، لكنّ ذلك محال، لأنّ الخط نهاية السطح كما أنّ السطح نهاية الجسم، ولا يمكن أن يتغير حال النهاية إلاّ بعد تغيّر حال ذى النهاية، فلو لم يتغيّر حال السطح فى انبساطه وتمدّده لم يتغيّر حال الخط فى استقامته، و لو لم يتغير حال الجسم فى انبساطه و تمدّده لم يتغير حال السطح فى ذلك، والجسم التعليمى يبطل بذلك و يوجد غيره، و كـذا السطح الذى هو نهايته، وكذا الخط الذى هو نهايته، فاذا بطل المعروض و وجد معروض آخر بالعدد كان العارض أيضاً كذلك.

فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط مع زوال استقامته علم منه أنّ الاستقامة إمّا فصله او لازم فصله، فالمستقيم يغاير المستدير فى نوعيّته و كذا

السطح المستوى و غيره وأيضاً غيره لما يخالفه و كذا الاجسام التعليميّة لما يخالفها.

و يتفرع على ما تقدّم أولاً أنّ لا تضادّ بين المستقيم و المستدير لعدم التعاقب على موضوع واحد و لعدم غاية الخلاف، و كذا مابين الخط والسطح، و كذا مابين السطح والجسم التعليمى، وكذا مابين السطوح انفسها و بين الاجسام التعليميّة انفسها.

و ثانياً أنّ لا اشتداد و تضعّف بين المستقيم والمستدير، إذ من الواجب فى التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف و زيادة و قد تبيّن أنّ المستقيم لايتضمن المستدير و بالعكس.

و أمّا القسم الثالث فالزوجيّة و الفرديّة العارضتان للعدد و كذا التربيع و التجذير والتكعيب و مايناظرها و هى من الكيفيّات دون الكم لصدق حدّ الكيف عليها و هو ظاهر بالنظر إلى أنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد نوع منه مستقلّ فى نوعيّته مباين لغيره يشارك سائر المراتب فى الانقسام و كون الانقسام بمتساويين و عدم كونه كذلك نعت للانقسام غير قابل فى نفسه للانقسام و غير نسبىّ فى نفسه فليس بكمّ ولا بواحد من الأعراض النسبيّة فليس شىء من الزوجيّة و الفرديّة إلاّ كيفاً عارضاً للكمّ.

و نظير البيان يجرى فى سائر أحوال الأعداد من التربيع و التجذير و غير ذلك.

و بالتأمّل فيما تقدّم يظهر أوّلاً أنّ لا تضادّ بين هذه الأحوال العدديّة، إذ لاموضوع مشتركاً بين الزوجيّة و الفرديّة يتعاقبان عليه على ما هو شرط التضادّ.

و ثانياً أن لا تشكيك بالشدّة و الضعف ولا بالزيادة و النقيصة فى هذه الأحوال العدديّة. فكما لايتبدل تقوّس واستدارة إلى تقوّس و استدارة أخرى. إلاّ مع بطلان موضوعه و وجود موضوع آخر غيره بالعدد، كذلك لا تتبدل

زوجيّة مثلاً إلى زوجيّة زوج الزوج إلاّ مع بطلان موضوعه الذى هو المعدود و وجود موضوع آخر غيره بالعدد. و فى ذلك بطلان الزوجيّة التى هى عرض و وجود زوجيّة اخرى بالعدد و ليس ذلك من التشكيك فى شىء.

و ثالثاً يعلم بالتذكّر لما تقدّم أنّ الكيفيّات المختصّة بالكميّات توجد فى المادّيّات و المجرّدات المثاليّة جميعاً بناءً على تجرّد المثال.

## الفصل الرابع عشر

## فى الكيفيات الاستعدادية
## وتسمى ايضاً القوة واللاقوة

والمعنى الجامع بينها الذى هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف و بمنزلة الجنس لأنواعها الخاصّة بها أنّها استعداد شديد جسمانىّ نحو أمر خارج بمعنى أنّه الذى يترجح به حدوث امر من خارج. و لها نوعان أحدهما الاستعداد الشديد على أن ينفعل، كالمراضيّة و اللين. و الثانى الاستعداد الشديد على أن لا ينفعل، كالمصحاحية والصلابة.

وألحق بعضهم بالنوعين نوعاً ثالثاً و هو الاستعداد الشديد نحو الفعل، كالمصارعيّة. و ردّه الشيخ وتبعه صدرالمتألهين، قال فى الاسفار:

«إنه لاخلاف فى أنّ القوّة على الانفعال والقوّة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع. و أمّا القوّة على الفعل هل هى داخلة تحت هذا النوع؟ فالمشهور أنّها منه، والشيخ أخرجها منه، و هو الحق، كماسيظهر لك وجهه. فاذا اريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الأمر الثالث، فيقال: إنّه كيفيّة بها يترجح أحد جانبى القبول و اللاقبول لقابلها.

و أمّا بيان أنّ القوّة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلة تحت هذا النوع، كما ذهب اليه الشيخ، فيحتاج أوّلاً إلى أن نعرف أصلاً كليّاً و هو أنّ جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات، لأنّ كلّ ذات لها حقيقة ،فلها اقتضاء أثر إذا خلّى و طبعه و لم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج فى فعلها إلى قوّة زائدة عليها، وإذا فرض اضافة قوّة أخرىٰ لها لم تكن تلك الذات بالقياسِ إليها فاعلة لها بل قابلة إيّاها، و إذا اعتبرت الذات و القوّة معاً كان المجموع شيئاً آخر إن كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخى استعداد له لحصول ذلك الفعل.

ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعليّة له كان يلزمه أوّلاً قوّة انفعاليّة لحصول مايتمّ به كونه فاعلاً، فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليّته بل لانفعاله، فليس للفاعليّة استعداد، بل للمنفعليّة أوّلاً و بالذات و للفاعليّة بالعرض.

فثبت ممّا بيّنا بالبرهان أن لاقوّة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً، بل إنّما القوّة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن» انتهى. (الاسفار ج٤، ص ١٠٥)

وأمّا نفس الاستعداد فقد قيل: إنّها من المضاف، إذ لايعقل إلاّ بين شيئين مستعدّ و مستعدّ له فلايكون نوعاً من الكيف. و يظهر من بعضهم أنّه كيف يلزمه إضافة كالعلم الذى هو من الكيفيّات النفسانيّة و يلزمه الاضافة بين موضوعه و متعلّقه اعنى العالم والمعلوم و كالقدرة و الارادة.

## الفصل الخامس عشر

## فى الكيفيات النفسانية

الكيفيّة النفسانيّة و هى ـ كما قال الشيخ ـ مالا يتعلق بالاجسام على

الجملة إن لم تكن راسخة سمّيت حالاً و إن كانت راسخة سميّت ملكةً، وإذ كانت النسبة بين الحال و الملكة نسبة الضعف و الشدّة و هم يعدّون المرتبتين من الضعف والشدّة نوعين مختلفين، كان لازمه عدّ الحال مغايراً للملكة نوعاً و وجوداً.

والكيفيّات النفسانيّة كثيرة، و إنما أوردوا منها فى هذا الباب بعض مايهمّ البحث عنه.

فنها الارادة، قال فى الأسفار: «يشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل غير ملتبس بغير ها إلاّ أنّه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة. و هى تغاير الشهوة، كما أنّ مقابلها و هى الكراهة يغاير النفرة، إذ قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه، وقد يشتهى مالا يريده كأكل طعام لذيذ يضرّه»، انتهى (ج٤، ص١١٣)

و بمثل البيان يظهر أن الارادة غير الشوق المؤكد الذى عرّفها به بعضهم.

و ملخّص القول الذى يظهر به أمر الارادة التى يتوقف عليها فعل الفاعل المختار هو أنّ مقتضى الاصول العقليّة أنّ كلّ نوع من الأنواع الجوهريّة مبدء فاعلىّ للأفعال التى ينسب إليه صدورها و هى كمالات ثانية للنوع فالنفس الانسانيّة التى هى صورة جوهريّة مجرّدة متعلقة الفعل بالمادّة علّة فاعليّة للأفعال الصادرة عن الانسان لكنّها مبدء علمىّ لايصدر عنها إلاّ ما ميّزته من كمالاتها الثانية من غيره و لذا تحتاج قبل الفعل إلى تصوّر الفعل و التصديق بكونه كمالاً لها.

فان كان التصديق ضروريّاً او ملكة راسخة قضت بكون الفعل كمالاً و لم تأخذ بالتروّى كالمتكلم الذى يتلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تروّ، ولو تروّى فى بعضها لتبلّد و تلكأ و انقطع عن الكلام ،و إن لم يكن ضروريّاً مقضيّاً به توسلّت إلى التروّى والفحص عن المرجّحات، فان ظفرت بما يقضى بكون الفعل كمالاً قضت به، ثم يتبع هذه الصورة العلميّة ــ على ما

قيل- الشوق الى الفعل لما أنّه كمال ثان معلول لها، ثمّ يتبع الشوق الارادة و هى -و إن كانت لا تعبير عنها يفيد تصور حقيقتها لكن- يشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن يريد الفعل و هو عاجز عنه و لا يعلم بعجزه فلا يستطيع الفعل و قد أراده، ثمّ يتبع الارادة القوّة العاملة المحركة للعضلات فتحرك العضلات و هو الفعل.

فمبادى الفعل الارادىّ فينا هى العلم و الشوق والارادة و القوّة العاملة المحركة. هذا مانجده من أنفسنا فى افعالنا الاراديّة. و إمعان النظر فى حال سائر الحيوان يعطى أنّها كالانسان فى أفعالها الاراديّة.

فظهر بذلك أولاً أنّ المبدء الفاعلىّ لأفعال الانسان الاراديّة بما أنّها كمالاتها الثانية هو الانسان بما أنّه فاعل علمىّ، و العلم متممّ لفاعليّته يتميّز به الكمال من غيره و يتبعه الشوق من غير توقف على شوق آخر او إرادة و تتبعه الارادة بالضرورة من غير توقف على إرادة اخرىٰ و إلاّ لتسلسلت الارادات. فعدّ الارادة علّة فاعليّة للفعل فى غير محلّه. و إنّما الارادة و الشوق الذى قبلها من لوازم العلم المتممّ لفاعليّة الفاعل.

و ثانياً أنّ أفعال الانسان ممّا للعلم دخل فى صدوره لاتخلو من إرادة الفاعل حتى الفعل الجبرىّ.وسيأتى فى البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع فى المقام.

و ثالثاً أنّ الملاك في اختياريّة الفعل تساوى نسبة الانسان إلى الفعل و الترك و إن كان بالنظر إليه و هو تامّ الفاعلية ضرورىّ الفعل.

و من الكيفيّات النفسانيّة القدرة، و هى حالّة فى الحيوان بها يصحّ أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولايصدر عنه إذا لم يشأ. و يقابلها العجز.

و أمّا القدرة المنسوبة إلى الواجب تعالى فاذ كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فهى مبدئيّته الفعليّة بذاته لكلّ شىء، و إذ كانت عين الذات فلا ماهيّة لها، بل هى صرف الوجود.

و من الكيفيّات النفسانيّة —على ماقيل— العلم. و المراد به العلم الحصوليّ الذهنيّ من حيث قيامه بالنفس قيامَ العرض بموضوعه لصدق حدّ الكيف عليه. و أمّا العلم الحضوريّ فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجيّ عند العالم، و الوجود ليس بجوهر و لا عرض.

و العلم الذى هو من الكيف مختصّ بذوات الأنفس. و أمّا المفارقات فقد تقدّم أنّ علومها حضوريّة غير حصوليّة،غير أنّ العلوم الحصوليّة التى فى معاليلها حاضرة عندها وإن كانت هى أيضاً بما أنّها من صنعها حاضرة عندها.

و من هذا الباب الخُلق، وهو الملكة النفسانيّة التى تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير روية. و لا يسمّى خُلقاً إلاّ إذا كان عقلاً عمليّاً هو مبدء الأفعال الاراديّة، و ليس هو القدرة على الفعل،لأنّ نسبة القدرة إلى الفعل و الترك متساوية ولانسبة للخلق إلاّ إلى الفعل. و ليس المراد به هو الفعل و إن كان ربما يطلق عليه،لأنّه الأمر الراسخ الذى يبتنى عليه الفعل.

و للخلق انشعابات كثيرة تكاد لاتحصى الشعب الحاصلة منها، لكنّ اصول الأخلاق الانسانيّة نظراً إلى القوى الباعثة للانسان نحو الفعل ثلاثة، و هى قوى الشهوة الباعثة له إلى جذب الخير و النافع الذى يلائمه، و قوى الغضب الباعثة له إلى دفع الشرّ والضارّ،والعقل الذى يهديه الى الخير و السعادة و يزجره عن الشرّ والشقاء.

فالملكة العاملة فى المشتهيات إن لازمت الاعتدال بفعل ما ينبغى كما ينبغى سميّت عفّة، و إن انحرفت إلى حدّ الافراط سميّت شَرَهاً،و إن نزلت إلى التفريط سميّت خموداً. و كذلك الملكة المرتبطة بالغضب لها اعتدال تسمّى شجاعة، و طرفا إفراطٍ يسمّى تهوّراً،و تفريطٍ يسمّى جُبناً. و كذلك الملكة الحاكمة فى الخير والشرّ والنافع و الضارّ إن لازمت وسط الاعتدال فاشتغلت بما ينبغى كما ينبغى سميّت حكمة، و إن خرجت إلى حدّ الافراط

سميّت جربزة او إلى حدّ التفريط سميّت غباوة.

والهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث التى نسبتها إليها نسبة المزاج إلى الممتزج و أثرها إعطاء كلّ ذى حقّ من القوى حقّه إذا اعتدلت سميّت عدالة و إن خرجت الى حدّ الافراط سميّت ظلماً او إلى حدّ التفريط سميّت انظلاماً.

و وسط الاعتدال من هذه الملكات التى هى الاصول و مايتفرع عليها من الفروع فضيلة ممدوحة، والطرفان اعنى طرفَىِ الافراط و التفريط رذيلة مذمومة. و البحث عن هذه الفضائل و الرذائل موكول إلى غير هذه الصناعة.

و قد ظهر ممّا تقدم أوّلاً أنّ الخُلق إنمّا يوجد فى العالم الانسانىّ و غيره من ذوات الأنفس التى تستكمل بالأفعال الاراديّة على ما يناسب كمال وجوده فلا خُلق فى المفارقات، إذ لا عقل عملياً ولا استكمال إرادياً فيها.

و ثانياً أنّ كلاً من هذه الأخلاق التى هى من الكيفيّات النفسانيّة بما أنها ملكة راسخة تقابلها حال من تلك الكيفيّة كالشهوة و الغضب و الخوف و الفزع و الحزن و الهمّ و الخجل والفرح و السرور و الغمّ و غير ذلك. و البحث عن أسبابها الطبيعيّة فى الطب و عن إصلاحها و تدبيرها بحيث يلائم السعادة الانسانيّة فى صناعة الاخلاق.

و من الكيفيّات النفسانيّة اللذّة و الألم، واللذة على ما عرّفوها إدراك الملائم بما أنّه ملائم، و الألم إدراك المنافى بما أنّه مناف. فهما من الكيف بما أنهّما من سنخ الادراك، و ينقسمان بانقسام الادراك فنهما حسىّ و خيالىّ و عقلى. فاللذة الحسيّة كادراك النفس الحلاوة من طريق الذوق و الرائحة الطيّبة من طريق الشمّ، و اللذة الخيالية إدراكها الصورة الخياليّة من بعض اللذّات الحسيّة، واللذّة العقليّة إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحقّة العقليّة، و اللذّة العقليّة أشدّ اللذائذ و أقواها لتجرّدها و ثباتها. والألم الحسىّ والخيالىّ و العقلىّ على خلاف اللذة فى كلّ من هذه الأبواب.

و اللذة على أىّ حال وجوديّة، و الألم عدمىّ يقابلها تقابل العدم و الملكة.

لايقال: لاريب فى أنّ الألم شرّ بالذات وإذ كان هو إدراك المنافى بما أنّه مناف كان أمراً وجودياً، لأنّ الادراك أمر وجودىّ، و بهذا ينفسخ قولهم: إنّ الشرّ عدم لاغير.

لأنّه يقال: وجود كلّ شىء هو نفس ذلك الشىء ذهنيّاً كان او خارجيّاً، فحضور أىّ أمر عدمىّ عندالمدرك هو نفس ذلك الأمر العدمىّ لاتحاد الوجود والماهيّة والعلم و المعلوم، فالألم الموجود فى ظرف الادراك مصداق للألم و هو بعينه الألم العدمىّ الذى هو شرّ بالذات.

**تنبيه:**

ما مرّ من القول فى الكيف و أحكامه و خواصّه هو المأثور من الحكماء المتقدمين،و للمتأخرين من علماء الطبيعة خوض عميق فيماعدّه المتقدمون من الكيف عثروا فيه على أحكام و آثار جمّة ينبغى للباحث المتدبر أن يراجعها و يراعى جانبها فى البحث.

## الفصل السادس عشر

## فى الاضافة وفيه ابحاث

**البحث الاول:**

قد عرفت أنّ سبعاً من المقولات أعراض نسبيّة، و هى الاضافة و الأين و

المتى و الوضع و الجدة و أن يفعل و أن ينفعل، ومعنى نسبيّتها أنها هيآت قائمة بموضوعاتها من نسبٍ موجودة فيها،لا أنّ هذه المقولات عين تلك النسب الوجوديّة. و ذلك أنك عرفت فى بحث الوجود الرابط و المستقلّ أنّ النسبة رابط موجود فى غيره لا استقلال له أصلاً لايحمل على شىء ولا يحمل عليه شىء فلا ماهيّة له، لأنّ الماهيّة مايقال على الشىء فى جواب ما هو، و المقولات ماهيّات جنسيّة فلا تكون النسبة مقولة ولا داخلة تحت مقولة.

على أنّ النسبة فى بعض هذه المقولات متكررة متكثرة ولا معنى لتكرّر الماهيّة،كمقولة الاضافة التى يجب فيها تكرّر النسبة، و مقولة الوضع التى فيها نسبة بعض أجزاء الشىء إلى بعض و نسبة المجموع إلى الخارج و ربما قامت على نسبٍ كثيرة جداً.

فتبيّن أنّ المقولة النسبيّة هى هيئة حاصلة للشىء من نسبة كذا و كذا قائمة به.

**البحث الثانى:**

أنّ الاضافة هيئة حاصلة من نسبة الشىء إلى شىء آخر منسوب إلى الشىء الاوّل المنسوب إليه،كهيئة الاضافة التى فى الأخ، فانّ فيها نسبة الأخ بالاخوّة إلى أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالاخوّة.

فالنسبة التى فى مقولة الاضافة متكررة، و هو الفرق بين ما فيها من النسبة و بين مطلق النسبة، فانّ وجود مطلق النسبة واحد قائم بالطرفين مطلقاً بخلاف الحال فى مقولة الاضافة فانّ النسبة فيها متكررة لكلّ من المضافين نسبة غير ما فى الآخر غير أنهما متلازمان لا تنفكان فى ذهن ولا خارج.

و ما أوردناه من تعريف الاضافة ليس بحدّ منطقىّ كما تقدمت الاشارة إليه فى نظائره، بل رسم إن كان أعرف من المعرّف. و لعلّ المعقول من لفظ

الاضافة مشفّعاً ببعض ما له من الأمثلة أعرف عند العقل ممّا أوردناه من الرسم،فلا كثير جدوى فى إطالة البحث عن قيوده نقضاً و إبراماً و كذا فى سائر ما أوردوه لها من التعاريف.

ثمّ إنّه ربما يطلق المضاف و يراد به نفس المقولة و يسمّىٰ عندهم بالمضاف الحقيقىّ، و ربما يطلق و يراد به موضوع المقولة، و ربما يطلق و يراد به الموضوع و العرض جميعاً و يسمّى المضاف المشهورىّ، فانّ العامّة ترى أنّ المضاف إلى الأبن مثلاً هو الانسان المتلبس بالبنوّة و الحال أن التعلق من الجانبين إنّما هو للاضافة نفسها بالحقيقة.

## البحث الثالث:

الاضافة موجودة فى الخارج و الحسّ يؤيد ذلك،لوقوعه على أنواع من الاضافات الخارجيّة التى لها آثار عينيّة لايرتاب فيها كاضافة الاب و الابن و العلو و السفل و القرب و البعد و غير ذلك.

و أمّا نحو وجودها فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفاً ناعتاً لهما انتزاعاً من غير ضمّ ضميمة،فهى موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بازائه وجود منحاز مستقل.

قال فى الاسفار بعد كلام له فى هذا المعنى: «و بالجملة إنّ المضاف بما هو مضاف، بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقلّ مفرد، بل وجوده أن يكون لاحقاً بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها، فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذا قيس إلى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات»، انتهى. (ج ٤ ص ٢٠٤)

***

## البحث الرابع:

من أحكام الاضافة أنّ المضافين متكافئان وجوداً و عدماً و قوة و فعلاً، فاذا كان أحد هما موجوداً كان الآخر موجوداً و كذا فى جانب العدم، و إذا كان أحدهما بالقوّة فالآخر بالقوّة و كذا فى جانب الفعل.

و اعترض عليه بأنّه منقوض بالتقدّم والتأخرّ فى أجزاء الزمان، فانّ المتقدم و المتأخر منها مضافان مع أنّ وجود أحدهما يلازم عدم الاخر، و منقوض أيضاً بعلمنا ببعض الامور المستقبلة، فالعلم موجود فى الحال و المعلوم معدوم لم يوجد بعدُ مع أنّ العلم و المعلوم من المضافين.

و اجيب أمّا عن أوّل النقضين فبأنّ معيّة اجزاء الزمان ليست آنيّة بأن يكون الجزآن موجودين فى آن واحد، بل معيّتهما اتصالها فى الوجود الوحدانىّ التدريجىّ الذى معيّتها فيه عين التقدّم و التأخرّ فيه، كما أنّ وحدة العدد عين كثرته.

و أمّا عن النقض الثانى فبأنّ الاضافة إنّما هى بين العلم و بين الصورة الحاضرة من المعلوم عندالعالم وهو المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض الذى هو عين خارجيّ و الامور المستقبلة حاضرة بصورتها المعلومة بالذات عند العالم و إن كانت غائبة بعينها الخارجيّة المعلومة بالعرض، على أنّ الحق أنّ العلم عين المعلوم، كما سيأتى فى مرحلة العاقل و المعقول.

و كما يتكافى المضافان وجوداً و عدماً و قوّة و فعلاً كذلك يتكافئان عموماً و خصوصاً، فالابوّة العامّة تضايف البنوّة العامّة و الابوّة الشخصيّة تضايف البنوّة الشخصيّة.

و من خواصّ الاضافة أنها تعرض جميع المقولات حتى نفسها، ففى الجوهر كالاب والابن، و فى الكم المتصل كالعظيم والصغير، و فى الكم المنفصل

كالكثير و القليل، و فى الكيف كالأحرّ و الأبرد، وفى الاضافة كالأقرب والأبعد، و فى الأين كالعالى والسافل، وفى المتىٰ كالأقدم و الأحدث، و فى الوضع كالاشد انتصاباً و انحناءً وفى الجدة كالأكسى والأعرى، و فى أن يفعل كالأقطع والأصرم، و فى أن ينفعل كالأشد تسخّناً والأضعف.

### البحث الخامس:

تنقسم الاضافة إلى متشاكلة الأطراف و هى التى لا اختلاف بين أطرافها كالقريب والقريب والأخ والأخ والجار والجار، ومختلفة الأطراف كالأب و الابن و العالى و السافل.

و تنقسم أيضاً إلى ما هو خارجىّ كالأب و الابن و ماهو ذهنى كالكلىّ و الفرد و الأعمّ و الأخصّ.

## الفصل السابع عشر

## فى الاين وفيه ابحاث

### البحث الاول:

الأين هيئة حاصلة للجسم من نسبته إلى المكان، و المكان بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهىّ الثبوت، فهو الذى يصحّ أن ينتقل الجسم عنه و إليه و أن يسكن فيه و أن يكون ذا وضع، اى مشاراً اليه بأنّه هنا او هناك، و أن يكون مقدّراً له نصف و ثلث و ربع، و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فى واحد منه، قال صدرالمتألهين قده: «هذه أربع أمارات تصالح

عليها المتنازعون لئلايكون النزاع لفظياً». (ج ٤،ص ٣٩)

و قد اختلفوا فى حقيقته على أقوال خمسة: أحدها أنّه هيولى الجسم، والثانى أنّه الصورة، و الثالث أنّه سطح من جسم يلاقى المتمكن سواء كان حاو ياً أو محوياً له، والرابع أنّه السطح الباطن من الحاوى المماسّ للسطح الظاهر من المحوىّ، و هو قول المعلّم الأوّل و تبعه الشيخان الفارابى و ابن سينا. و الخامس أنّه بعدٌ يساوى أقطار الجسم المتمكن فيكون بعداً جوهرياً مجرّداً عن المادّة و هو قول افلاطون و الرواقيين و اختاره المحقق الطوسى، ره، و صدرالمتألهين. فهذه أقوال خمسة.

سادسها قول بعضهم بانكار المكان. و إذ كانت الامارات الأربع المذكورة آنفا بديهيّة لايرتاب فيها، فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع، فغيرها من الجوهر و سائر الأعراض لاينطبق عليه البتّة. لكن يرد عليه أنّ الجسم ربما ينتقل من مكان إلى مكان مع عدم التغيّر فى جوهره وسائر أعراضه غير الأين و ربما يعرضه التغيّر فيه مع عدم الانتقال، فالمكان غير الجميع حتى الوضع.

والقول بأنّه الهيولى او الصورة لا تنطبق عليه الامارات السابقة، فانّ المكان يطلب بالحركة و يترك بالحركة، و الهيولى و كذا الصورة لا تطلبان بالحركة و لا تتركان بالحركة، و أيضاً المركّب ينسب إلى الهيولى فيقال: باب خشبىّ أو من حديد و لا ينسب إلى المكان.

فالمعتمد هو القول بالسطح او البعد الجوهرىّ المجرّد عن المادّة. و للفريقين احتجاجات و مشاجرات طو يلة مذكورة فى المطولات.

و من أقوى مايورد على القول بالسطح أنّ لازمه كون الشىء ساكناً و متحركاً فى زمان واحد فالطير الواقف فى الهواء و السمك الواقف فى الماء عند مايجرى الهواء و الماء عليهما يجب أن يكونا متحركين لتبدل السطح المحيط بهما من الهواء و الماء و هما ساكنان بالضرورة. و أيضاً المكان متصف بالفراغ و

الامتلاء و ذلك نعت البعد لانعت السطح.
و من أقوى مايورد على القول بالبعد الجوهريّ المجرّد أنّ لازمه تداخل المقدارين وهو محال، فانّ فيه حلول الجسم بمقداره الشخصيّ الذاهب فى الأقطار الثلاثة فى المكان الذى هو مقدار شخصيّ يساويه و رجوعهما مقداراً شخصيّاً واحداً و لا ريب فى امتناعه. اللهم إلاّ أن يمنع ذلك بأنّ من الجائز أن يكون المانع هو الهيولى مع المقدار او الصورة مع المقدار او هما معه.

**البحث الثانى:**

قد عرفت أنّ الاين هيئة حاصلة للشىء من نسبته إلى المكان. و الكلام فى كونه هيئة حاصلة من النسبة لانفس وجود النسبة نظير ماتقدم فى الاضافة.

**البحث الثالث:**

قد يقسم الأين إلى أوّل حقيقيّ و ثانٍ غير حقيقيّ فالأوّل كون الشىء فى مكانه الخاصّ به الذى لايسعه فيه غيره معه ككون الماء فى الكوز، و الثانى نظير قولنا: فلان فى البيت، فليس البيت مشغولاً به وحده، بل يسعه و غيره، و أبعد منه كونه فى الدار ثمّ فى البلد و هكذا. و التقسيم غير حقيقيّ، و المقسم هو الأين بحسب توسّع العرف العام.
و يقرب منه تقسيمه إلى أين جنسيّ و هو الكون فى المكان، و أين نوعيّ كالكون فى الهواء، و أينٍ شخصيّ ككون هذاالشخص فى هذا الوقت فى مكانه الحقيقيّ.

ooo

## الفصل الثامن عشر

## فى المتى

و هو الهيئة الحاصلة للشىء من نسبته إلى الزمان، سيأتى إن شاء الله أنّ لكلّ حركة بما لها من الوجود السيّال التدريجىّ مقداراً غير قارّ يخصّها و يغاير ما لغيرها من الامتداد غير القارّ.

فلكلّ حركة خاصّة واحدة بالعدد زمان خاصّ واحد بالعدد، غير أنّ بعض هذه الأزمنة يقبل الانطباق على بعض و الزمان العامّ المستمرّ الذى نقدّر به الحركات زمان الحركة اليوميّة المأخوذ مقياساً نقيس به الأزمنة والحركات فيتعين به نسب بعضها إلى بعض بالتقدم و التأخر و الطول والقصر و للحوادث بحسب مالها من النسبة إلى الزمان هيئة حاصلة لها هى المتى.

و يقرب الكلام فى المتى من الكلام فى الأين فهناك متى يخصّ الحركة لايسع معها غيرها و هو المتى الأوّل الحقيقىّ، و منه ما يعمّها و غيرها ككون هذه الحركة الواقعة فى ساعة كذا، او فى يوم كذا او فى شهر كذا او فى سنة كذا او فى قرن كذا و هكذا. و الفرق بين الأين و المتىٰ فى هذا الباب أنّ الزّمان الخاصّ الواحد يشترك فيه كثيرون بانطباقها عليه بخلاف الأين الخاصّ الواحد فلايسع إلاّ جسماً واحداً.

و ينقسم المتى نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانيّة، فمنها ماهى تدريجيّة الوجود ينطبق على الزمان نفسه، و منها ما هى آنيّة الوجود ينتسب إلى طرف الزمان كالوصولات والمماسّات والانفصالات.

و ينقسم أيضاً – كما قيل – إلى ما بالذات و مابالعرض، فما بالذات متى

الحركات المنطبقة على الزمان بذاتها، و ما بالعرض متى المتحركات المنطبقة عليه بواسطة حركاتها و أمّا بحسب جوهر ذاتها فلامتى لها، و هذا مبنيّ على منع الحركة الجوهرية. و أمّا على القول بها كما سيأتى إن شاء الله فلا فرق بين الحركة و المتحرك فى ذلك. و ينقسم أيضاً بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات.

## الفصل التاسع عشر

## فى الوضع

الوضع هو الهيئة الحاصلة للشىء من نسبة بعض أجزائه إلى بعض و المجموع إلى الخارج كهيئة القيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح.

و ينقسم الوضع إلى ما بالطبع و مالا بالطبع. أمّا الذى بالطبع فكاستقرار الشجرة على أصلها و ساقها، و الذى لا بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت، و ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوّة.

قيل: الوضع ممّا يقع فيه التضادّ و الشدّة و الضعف. أمّا التضادّ فمثل كون الانسان رأسه إلى السماء و رجلاه إلى الأرض مضاداً لوضعه إذا كان معكوساً والوضعان معنيان وجوديّان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن يجتمعا فيه و بينهما غاية الخلاف، و كذا الحال فى الاستلقاء والانبطاح، و أمّا الشدّة فكالأشدّ انتصاباً او الأكثر انحناءً.

وفى تصو يرغاية الخلاف فى الوضع خفاء فليتأمل.

**تنبيه:**

للوضع معنيان آخران غير المعنى المقوليّ: أحدهما كون الشىء قابلاً

للاشارة الحسيّة. و الاشارة كما نقل عن «الشفاء» تعيين الجهة التى تخصّ الشىء من جهات هذا العالم، وعليه فكلّ جسم وجسمانىّ يقبل الوضع بهذا المعنى، فالنقطة ذات وضع بخلاف الوحدة.

و ثانيهما معنى أخصّ من الأوّل، و هو كون الكم قابلاً للاشارة الحسيّة بحيث يقال: أين هو من الجهات و أين بعض أجزائه المتصلة به من بعض.

لكن نوقش فيه بأنّ الخط والسطح، بل الجسم التعليمىّ لا أين لها لولا تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة فلا يكفى مجرّد الاتصال الكمىّ فى إيجاب قبول الاشارة الحسيّة حتى يقارن المادّة. نعم للصورة الخياليّة المجردّة من الكم إشارة خياليّة و كذا للصورة العقليّة إشارة تسانخها.

## الفصل العشرون

## فى الجدة

وتسمّى أيضاً الملك وهى الهيئة الحاصلة من إحاطة شىء بشىء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، و الموضوع هو المحاط، فالاحاطة التامّة كاحاطة إهاب الحيوان به، و الاحاطة الناقصة كما فى التقمّص و التنعّل و التختّم و نحو ذلك، و تنقسم إلى جدة طبيعيّة كما فى المثال الأوّل و غير طبيعيّة كما فى غيره من الأمثلة.

قال فى الأسفار: «و قد يعبّر عن الملك، بمقولة له، فمنه طبيعىّ ككون القوى للنفس و منه اعتبار خارجىّ ككون الفرس لزيد. ففى الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح، فانّ هذا من مقولة المضاف لاغير» انتهى،(ج ٤، ص٢٢٣)

والحقّ أنّ الملك الحقيقىّ الذى فى مثل كون القوى للنفس حيثيّة وجوديّة

هى قيام وجود شىء بشىء بحيث يختصّ به فيتصرف فيه كيف شاء فليس معنى مقوليّاً، و الملك الاعتباريّ الذي في مثل كون الفرس لزيد اعتبار للملك الحقيقىّ دون مقولة الاضافة، و سنشير إن شاء الله إلى هذا البحث فى مرحلة العاقل و المعقول.

## الفصل الحادى والعشرون

## فى مقولتى ان يفعل وان ينفعل

أمّا الأوّل فهو هيئة غير قارّة حاصلة فى الشىء المؤثّر من تأثيره مادام يؤثّر كتسخين المسخّن مادام يسخّن و تبريد المبرّد مادام يبرّد.

و أمّا الثانى فهو هيئة غير قارّة حاصلة فى المتأثر مادام يتأثر كتسخّن المتسخّن مادام يتسخّن و تبرّد المتبرّد مادام يتبرّد.

و من خاصّة هاتين المقولتين أوّلاً كمايظهر من الأمثلة أنهّما تعرضان غيرهما من المقولات كالكيف و الكم والوضع و غيرها. وثانياً أنّ معروضهما من حيث هو معروض لايخلو عن حركة ولذا عبرّ عنهما بلفظ أن يفعل و أن ينفعل الظاهرين في الحركة و التدرج دون الفعل و الانفعال الذين ربما يستعملان في التأثير و التأثرّ الدفعىّ غير التدريجىّ. و بالجملة المقولتان هيئتان عارضتان لمعروضهما من جملة ماله من الحركة.

قال فى الاسفار: «و اعلم أنّ وجود كلّ منهما فى الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة فانّه بعينه معنى الحركة، ولا أيضاً وجود كلّ منهما وجود المقولات التى يقع بها التحريك والتحرّك، كالكيف مثل السواد، والكم مثل مقدار الجسم النامى، او الوضع كالجلوس والانتصاب ولاغير ذلك.

بل وجودهما عبارة عن وجود شىء من هذه المقولات مادام يؤثر او يتأثر،

فوجود السواد اوالسخونة مثلاً من حيث إنّه سواد من باب مقولة الكيف و وجود كلّ منها من حيث كونه تدريجيّاً يحصل منه تدريجيّ آخر او يحصل من تدريجيّ آخر هو من مقولة أن يفعل او أن ينفعل.

و أمّا نفس سلوكه التدريجيّ، اى خروجه من القوّة إلى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل او فى جانب المنفعل فهو عين الحركة لاغير،فقد ثبت نحو ثبوتها فى الخارج وعرضيتها»، انتهى.(ج٤،ص ٢٢٥)

و أمّا الاشكال فى وجود المقولتين بأنّ تأثير المؤثّر يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتيّاً زائداً على ذات المؤثّر وإلاّ افتقر إلى تأثير آخر فى ذلك التأثير و ننقل الكلام إليه فيتسلسل ذاهباً إلى غير النهاية و هو محصور بين حاصرين: المؤثرو المتأثر.

و يجرى نظير الاشكال فى زيادة تأثّر المتأثر على ذات المتأثر، فلوكان قبول الأثر زائداً على ذات القابل احتاج إلى قبول آخر، و ننقل الكلام إليه فيتسلسل و هو محصور بين حاصرين، فالتأثير و التأثر، سواء كانا دفعيين او تدريجيين، وصفان عدميّان غير موجودين فى الخارج.

فيدفعه أنه إنّما يتمّ فيما كان الأثر الثبوتيّ المفروض موجوداً بوجود منحاز يحتاج إلى تأثير منحاز جديد يخصّه. و أمّا لوكان ثابتاً بثبوت أمر آخر فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بمتبوعه، و التأثير و التأثر التدريجيّان موجودان بعين إيجاد الكيف كالسواد فى المسوّد و المتسوّد ولا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجيّ فى قضيّة خارجيّة.

المرحلة السابعة

# فى الواحد والكثير

وفيها تسعة فصول

## الفصل الاول

# فى أن مفهوم الوحدة والكثرة بديهىّ غنىّ عن التعريف

ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير، فكلّ موجود إمّا واحد و امّا كثير، والحقّ أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة الضرورية التصوّر المستغنية عن التعريف كالوجوب والامكان، و لذا كان ما عرّفوهما به من التعريف لايخلو من دور، و تعريف الشىء بنفسه كتعريف الواحد بأنّه الذى لاينقسم من الجهة التى يقال إنّه واحد ففيه أخذ الانقسام الذى هو الكثرة فى تعريف الواحد مضافاً إلى كونه تعريفاً للواحد بالواحد، ثمّ تعريف الكثير بأنّه المجتمع من الوحدات، وفيه أخذ الوحدة فى تعريف الكثير و قد كانت الكثرة مأخوذة فى حدّ الواحد و هو الدور. مضافاً إلى كونه تعريفاً للكثير بالمجتمع و هو الكثير بعينه.

فالحقّ أنّ تعريفهما بما عُرّفا به تعريف لفظىّ يراد به التنبيه على معنا هما و تمييزه من بين المعانى المخزونة عند النفس، فالواحد هو الذى لاينقسم من حيث إنّه لاينقسم، و التقييد بالحيثيّة ليندرج فيه الواحد غير الحقيقىّ الذى ينقسم من بعض الوجوه و الكثير هو الذى ينقسم من حيث إنّه ينقسم.

فقد تحصل أنّ الموجود ينقسم إلى الواحد و الكثير وهما معنيان متباينان تباين أحد القسمين للاخر.

**تنبيه:**

قالوا: إنّ الوحدة تساوق الوجود، فكلّ موجود فهو واحد من جهة أنّه موجود حتى أنّ الكثرة الموجودة من حيث هى موجودة كثرة واحدة كما يشهد بذلك عروض العدد لها و العدد مؤلف من آحاد، يقال كثرة واحدة و كثرتان و كثرات ثلاث، و عشرة واحدة و عشرتان و عشرات ثلاث و هكذا.

و ربما يتوهّم أنّ انقسام الموجود إلى الواحد والكثير ينافى كون الواحد مساوقاً للموجود، و ذلك أنّ الكثير من حيث هو كثير موجود لمكان الانقسام المذكور، والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد، ينتج أنّ بعض الموجود ليس بواحد، و هو يناقض قولهم: كلّ موجود فهو واحد.

و يدفعه انّ للواحد اعتبارين اعتباره فى نفسه من غير قياس بعض مصاديقه الى بعض فيساوق الموجود و يعمّ مصاديقه من واحد وكثير واعتباره بقياس بعض مصاديقه الى بعض. فهناك مصاديق لايوجد فيها من معنى عدم الانقسام مايوجد فى مصاديق أخر، كالعشرة التى لايوجد فيها من معنى عدم الانقسام مايوجد فى الواحد و إن كان فيها ذلك إذا قيس الى العشرات. فالكثير الذى ليس بالواحد هو المقيس من حيث هو مقيس والذى يقابله هو الواحد بالاعتبار الثانى، و أمّا الواحد بالاعتبار الأوّل فهو يعمّ الواحد والكثير القسيمين جميعاً.

و نظير ذلك انقسام مطلق الموجود إلى ما بالقوّة و ما بالفعل مع مساوقة ما بالفعل لمطلق للوجود و انقسام الوجود إلى ذهنىّ و خارجىّ يترتب عليه الآثار مع مساوقة الخارجىّ المترتب عليه الآثار لمطلق الوجود. فكلّ ذلك من الاختلافات التشكيكيّة التى لحقيقة الوجود المشككة.

و نظير هذا التوهّم ماربما يتوهّم أنّ الوحدة من المعانى الانتزاعية العقليّة

ولو كانت حقيقة خارجيّة لكانت لها وحدة ولوحدتها وحدة و هلمّ جرّاً فيتسلسل.

و يدفعه أنّ وحدتها عين ذاتها فهى واحدة بذاتها، نظير ما تقدم فى الوجود أنّه موجود بذاته من غير حاجة الى وجود زائد على ذاته.

## الفصل الثانى

## فى اقسام الواحد

الواحد إمّا حقيقىّ و إمّا غير حقيقىّ، و الحقيقىّ ما اتصف بالوحدة لذاته من غير واسطة فى العروض كالانسان الواحد و غير الحقيق بخلافه كالانسان والفرس المتحدين فى الحيوان و ينتهى لامحالة إلى واحد حقيقىّ.

والواحد الحقيقىّ إمّا ذات هى عين الوحدة وإمّا ذات متصفة بالوحدة، والأوّل هو صرف الشىء الذى لايتثنى ولايتكرر وتسمّى وحدته وحدة حقّة، والواحد والوحدة هناك شىءواحد،والثانى كالانسان الواحد.

والواحدبالوحدةغيرالحقّة امّا واحد بالخصوص وامّاواحدبالعموم. والأوّل هو الواحد بالعدد الذى يفعل بتكرره العدد، والثانى كالنوع الواحد والجنس الواحد.

والواحد بالخصوص إمّاأن لاينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً كما لاينقسم من حيث صفة وحدته او ينقسم، والأوّل إمّا نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام وإمّا غيره، وغيره إمّا وضعىّ كالنقطة الواحدة، و إمّا غير وضعى كالمفارق، وهو إمّا متعلق بالمادّة بوجه كالنفس المتعلقة بالمادّة فى فعلها وإمّا غير متعلق بها أصلاً كالعقل، والثانى وهو الذى يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة للوحدة إمّا أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد، وإمّا

أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهوميّ وإمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة. والأوّل إمّا واحد نوعيّ كالانسان وإمّا واحد جنسيّ كالحيوان و إمّا واحد عرضيّ كالماشي والضاحك والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة كالوجود المنبسط.

والواحد غير الحقيق وهو ما اتصف بالوحدة بعرض غيره لاتحاده به نوعاً من الاتحاد كزيد وعمرو المتحدين فى الانسان، والانسان والفرس المتحدين فى الحيوان، و يختلف أسماء الواحد غير الحقيق باختلاف جهة الوحدة، فالاتحاد فى معنى النوع يسمّى تماثلاً، و فى معنى الجنس تجانساً، و فى الكيف تشابهاً، و فى الكم تساو ياً، و فى الوضع توازياً و تطابقاً.

و وجود كلّ من الاقسام المذكورة ظاهر، و كذا كون الوحدة واقعة على أقسامها وقوع المشكك على مصاديقه بالاختلاف. كذا قرروا.

## الفصل الثالث

## فى أن من لوازم الوحدة الهوهو يّة ومن لوازم الكثرة الغيريّة

من عوارض الوحدة الهوهو يّة كما انّ من عوارض الكثرة الغيريّة. والمراد بالهوهو يّة الاتحاد من جهة مّامع الاختلاف من جهة مّا و لازم ذلك صحّة الحمل بين كلّ مختلفين بينهما اتحاد مّا و إن اختصّ الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد.

واعترض عليه بأنّ لازم عموم صحّة الحمل فى كلّ اتحاد مّامن مختلفين هو

صحّة الحمل فى الواحد المتصل المقدارىّ الذى له أجزاء كثيرة بالقوّة موجودة بوجود واحد بالفعل بأن يحمل بعض أجزائه على بعض و بعض أجزائه على الكلّ و بالعكس، فيقال: هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر و هذا النصف هو الكلّ او كلّه هو نصفه، و بطلانه ضرورىّ.

والجواب، كما افاده صدرالمتألهين، قده ، أنّ المتصل الوحدانىّ مالم ينقسم بواحد من أنحاء القسمة خارجاً او ذهناً لم يتحقّق فيه كثرة أصلاً فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو وحدة مّا مع كثرة مّا فلم يتحقق حمل، وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة بطلت هويّته الواحدة و انعدم الا تصال الذى هو جهة وحدته فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو كثرة مّا مع وحدة مّا فلم يتحقق حمل.

فقد تبيّن أنّ بين كلّ مختلفَين من وجه متحدَين من وجه حملاً إذا جامع الاتحاد الاختلاف، لكنّ التعارف العامىّ —كما أشرنا إليه— خصّ الحمل على موردين من الاتحاد مع الاختلاف:

أحدهما أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع من الاعتبار كالاختلاف بالاجمال والتفصيل فى قولنا: الانسان حيوان ناطق. فانّ الحدّ عين المحدود مفهوماً و إنّما يختلفان بالاجمال و التفصيل، والاختلاف بالابهام وغيره فى قولنا: الانسان حيوان، فانّ الجنس هو النوع مبهماً، والاختلاف بالتحصيل و غيره فى قولنا: الانسان ناطق، فانّ الفصل هو النوع محصّلاً كما مرّفى مباحث الماهيّة و كالاختلاف بفرض الشىء مسلوباً عن نفسه فيغاير نفسه نفسه ثم يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة فيقال مثلاً: الانسان إنسان. و لمّا كان هذا الحمل ربّما يعتبر فى الوجود العينىّ كان الأصوب أن يعرف باتحاد الموضوع و المحمول ذاتاً و يسمّى هذا الحمل حملاً أوّليّاً ذاتياً.

و ثانيهما أن يختلفا مفهوماً و يتحداً وجوداً كما فى قولنا: زيد انسان،

و قولنا: القطن أبيض، وقولنا: الضاحك متعجب. و يسمّى هذا الحمل حملاً شائعاً صناعيّاً.

و هٰهنا نكتة يجب التنبيه عليها، و هى أنّه قد تقدم فى المباحث السابقة أنّ الوجود ينقسم إلى ما فى نفسه و ما فى غيره و ينقسم أيضاً إلى مالنفسه و ما لغيره و هو الوجود النعتىّ، و تقدم أيضاً امتناع أن توجد ماهيّتان بوجود واحد نفسىّ بأن يطرد وجود واحد العدم عن نفس ماهيتين متباينتين و هو وحدة الكثير المستحيلة عقلاً.

و من هنا يتبيّن أنّ الحمل الذى هو اتحاد المختلفين بوجه لايتحقق فى وجود المختلفين النفسىّ و إنّما يتحقق فى الوجود النعتىّ بأن يكون أحد المختلفين ناعتاً بوجوده للآخر والآخر منعوتاً به. و بعبارة اخرى: أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسىّ و الآخر هو الوصف بوجوده النفسىّ و اتحادهما فى الوجود النعتىّ الذى يعطيه الوصف للذات. و هذا معنى قول المنطقيين: إنّ القضيّة تنحلّ إلى عقدين: عقد الوضع ولايعتبر فيه إلاّ الذات و ما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات فحسب، و عقد الحمل و المعتبر فيه الوصف فقط. و هنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم، مسمّى بحمل الحقيقة و الرقيقة، مبنىّ على اتّحاد الموضوع والمحمول فى أصل الوجود واختلافهما بالكمال و النقص يفيد وجود الناقص فى الكامل بنحو أعلىٰ و أشرف و اشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمال مادونها من المراتب.

## الفصل الرابع

## فى انقسام الحمل إلى هوهو وذى هو

ينقسم الحمل إلى حمل هو هو و حمل ذى هو. و الأوّل ما يثبت فيه المحمول

للموضوع بلا توقف على اعتبار أمر زائد. كقولنا: الانسان ضاحك، و يسمّى أيضاً حمل المواطاة. والثانى أن يتوقف ثبوت المحمول للموضوع على اعتبار أمر زائد كتقدير ذى او الاشتقاق كقولنا: زيد عدل، اى ذو عدل او عادل.

و ينقسم أيضاً إلى بتّىّ و غير بتّىّ. والأوّل ما كان لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها بعنوانه، كقولنا: الانسان كاتب والكاتب متحرك الأصابع. والثانى ما كان لموضوعه أفراد مقدّرة غير محقّقة، كقولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، و قولنا: اجتماع النقيضين محال.

و ينقسم أيضاً إلى بسيط و مركّب و يسمّيان الهليّة البسيطة و الهليّة المركّبة. و الهليّة البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود، والهليّة المركّبة ما كان المحمول فيها أثراً من آثاره و عرضياً من عرضيّاته، كقولنا: الانسان ضاحك ، فهى تدلّ على ثبوت شىء لشىء بخلاف الهليّة البسيطة حيث تدلّ على ثبوت الشىء.

و بذلك يندفع ما أورده بعضهم على كليّة قاعدة الفرعيّة القائلة: إنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، بانتقاضه بمثل قولنا: الماهيّة موجودة، حيث إنّ ثبوت الوجود للماهيّة بناءً على ما يقتضيه قاعدة الفرعيّة فرع ثبوت الماهيّة و ننقل الكلام إلى ثبوتها فهو فرع ثبوتها قبل، و هلمّ جرّاً، فيتسلسل. و الجواب على ما تحصّل أنّ القضيّة هليّة بسيطة و الهليّة البسيطة إنمّا تدلّ على ثبوت الشىء لا على ثبوت شىء لشىء حتى يقتضى وجوداً للماهيّة قبل وجودها هذا.

وأمّا ما أجاب به بعضهم عن الاشكال بتبديل الفرعيّة من الاستلزام و أنّ الحقّ أنّ ثبوت شىء لشىء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بنفس هذا الثبوت و ثبوت الوجود للماهيّة مستلزم لثبوت الماهيّة بنفس هذا الثبوت، فهو تسليم للاشكال. و أسوء حالاً منه قول بعضهم: إنّ القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهيّة هذا.

## الفصل الخامس

## فى الغيرية واقسامها

قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة وتنقسم الغيرية إلى ذاتية و غير ذاتية. فالغيريّة الذاتيّة هى أن يدفع أحد شيئين الآخرَ بذاته فلا يجتمعان لذاتيهما كالمغايرة بين الوجود والعدم و تسمّى تقابلاً. وقد عرّفوا التقابل بأنّه امتناع اجتماع شيئين فى محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد و نسبة امتناع الاجتماع إلى شيئين للدلالة على كونه لذاتيهما، و المراد بالمحلّ الواحد مطلق الموضوع، ولو بحسب فرض العقل حتى يشمل تقابل الايجاب والسلب حيث إنّ متن القضيّة كالموضوع لهما و تقييد التعريف بجهة واحدة لاخراج ما اجتمع منهما فى شيء واحد من جهتين ككون زيد أباً لعمرو و ابناً لبكر والتقييد بوحدة الزمان ليشمل ما كان من التقابل زمانياً فليس عروض الضدّين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف.

ولاينتقض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلاً، لأنّ أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التى هى الماهيّة النوعيّة المشتركة بينهما، وإنّما يمتنع اجتماعهما لاستحالة تكرّر الوجود الواحد كماتقدّم فى مباحث الوجود. ولاينتقض أيضاً بنقيض اللازم و عين الملزوم، فانّ نقيض اللازم إنّما يعاندعين الملزوم لمعاندته اللازم الذى هو نقيضه فامتناع اجتماعه مع الملزوم بعرض نقيضه، لا لذاتة.

و الغيريّة غيرالذاتيّة أن يكون الشيئان لايجتمعان لأسباب أُخر غير ذاتيهما كافتراق الحلاوة والسواد فى السكر والفحم و تسمّى خلافاً. و يسمّى أيضاً الغير بحسب التشخص والعدد.

والتقابل ينقسم إلى أربعة اقسام وهى: تقابل التناقض، وتقابل العدم و الملكة، و تقابل التضايف، و تقابل التضادّ. والأصوب فى ضبط الأقسام أن يقال: إنّ المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر اولا. وعلى الأوّل إمّا أن يكون هناك موضوع قابل كالبصر و العمى فهو تقابل العدم والملكة أولا يكون كالايجاب والسلب و هو تقابل التناقض. وعلى الثانى و هو كونهما وجوديين فامّا أن لايعقل أحدهما إلاّ مع الآخر و بالقياس إليه كالعلو والسفل و هو تقابل التضايف أولا، و هو تقابل التضادّ.

## الفصل السادس

## فى تقابل التناقض

و هو تقابل الايجاب والسلب، كقولنا: زيد أبيض و ليس زيد بأبيض، او ما هو فى معنى الايجاب والسلب من المفردات، كالانسان واللاانسان والعمى واللاعمى والمعدوم واللامعدوم.

والنقيضان لايصدقان معاً و لايكذبان معاً. و إن شئت فقل: لايجتمعان ولايرتفعان. فمآل تقابل التناقض إلى قضيّة منفصلة حقيقيّة هى قولنا: إمّا أن يصدق الايجاب و إمّا أن يصدق السلب.

فالتناقض فى الحقيقة بين الايجاب والسلب ولاينافي ذلك تحقق التناقض بين المفردات، فكلّ مفهوم أخذناه فى نفسه ثمّ أضفنا إليه معنى النفى كالانسان و اللاانسان والفرس و اللافرس تحقق التناقض بين المفهومين. و ذلك أنّا إذا أخذنا مفهومين متناقضين كالانسان واللاانسان لم نرتّب أن التقابل قائم بالمفهومين على حدّ سواء. فالانسان يطرد بذاته اللا انسان، كما أنّ اللا انسان يطرد بذاته الانسان، و ضرورىّ أنّه لو لم يعتبر الثبوت و الوجود فى

جانب الانسان لم يطارد اللاانسان و لم يناقضه، فالانسان واللاانسان إنمّا يتناقضان لأنهّما فى معنى وجود الانسان و عدم الانسان، ولا يتمّ ذلك إلاّ باعتبار قيام الوجود بالانسان و كذا العدم. فالانسان واللا انسان إنمّا يتناقضان لانحلالهما إلى الهليتين البسيطتين. و هما قضيّتا الانسان موجود و ليس الانسان بموجود.

و نظير الكلام يجرى فى المتناقضين: قيام زيد ولا قيام زيد، فهما فى معنى وجود القيام لزيد و عدم القيام لزيد، و هما ينحلان إلى هليّتين مركّبتين، هما قولنا: «زيد قائم»، و قولنا: «ليس زيد بقائم» فتقابل التناقض بالحقيقة بين الايجاب و السلب. و إن شئت فقل: بين الوجود و العدم. غير أنه سيأتى فى مباحث العاقل و المعقول، ان شاء الله تعالى، أنّ العقل إنمّا ينال مفهوم الوجود أوّلاً معنًى حرفيّاً فى القضايا ثمّ يسبك منه المعنى الاسميّ بتبديله منه وأخذه مستقلاً بعد ما كان رابطاً و يصوّر للعدم نظير ماجرى عليه فى الوجود. فتقابل التناقض بين الايجاب و السلب أوّلاً و بالذات و بين غيرهما بعرضهما.

فما فى بعض العبارات من نسبة التناقض إلى القضايا، كما فى عبارة التجريد:-«إنّ تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد» انتهى، - اريد به السلب و الايجاب من حيث الاضافة الى مضمون القضيّة بعينه. و قد ظهر أيضاً أنّ قولهم: «نقيض كلّ شىء رفعه»، اريد فيه بالرفع الطرد الذاتىّ، فالايجاب و السلب يطرد كلّ منهما بالذات ما يقابله.

و أمّا تفسير من فسّر الرفع بالنفى والسلب فصرّح بأنّ نقيض الانسان هو اللاانسان و نقيض اللاانسان اللالاانسان، وأمّا الانسان فهو لازم النقيض و ليس بنقيض، فلازم تفسيره كون تقابل التناقض من جانب واحد دائماً، و هو ضرورىّ البطلان.

و من أحكام تقابل التناقض أنّ تقابل النقيضين إنمّا يتحقق فى الذهن او فى اللفظ بنوع من المجاز لأنّ التقابل نسبة قائمة بطرفين، وأحد الطرفين فى

المتناقضين هو العدم، والعدم اعتبار عقليّ لا مصداق له فى الخارج. و هذا بخلاف تقابل العدم و الملكة، فانّ العدم فيه، كما سيأتى إن شاء الله، عدم مضاف إلى أمر موجود فله حظّ من الوجود، فالتقابل فيه قائم فى الحقيقة بطرفين موجودين.

و من أحكام هذا التقابل امتناع الواسطة بين المتقابلين به، فلا يخلو شيء من الأشياء عن صدق أحد النقيضين. فكلّ أمر مفروض إمّا هو زيد مثلاً اوليس بزيد و إمّا هو أبيض او ليس بأبيض و هكذا. فكلّ نقيضين مفروضين يعمّان جميع الأشياء.

و من أحكام هذا التقابل أنّ النقيضين لايصدقان معاً ولايكذبان معاً، على سبيل القضيّة المنفصلة الحقيقيّة، كما تقدمت الاشارة إليه. و هى قولنا: إمّا أن يصدق الايجاب أو يصدق السلب. و هى قضيّة بديهيّة أوّليّة يتوقف عليها صدق كلّ قضيّة مفروضة، ضروريّة كانت او نظريّة. فليس يصدق قولنا: الاربعة زوج، مثلاً، إلاّ إذا كذب قولنا: ليست الاربعة بزوج. وليس يصدق قولنا: العالم حادث، إلاّ إذا كذب قولنا: ليس العالم بحادث. ولذا سميّت قضيّة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما باولى الأوائل.

و لذا كان الشكّ فى صدق هذه المنفصلة الحقيقيّة مزيلاً للعلم بكلّ قضيّة مفروضة، إذ لا يتحقق العلم بصدق قضيّة إلاّإذا علم بكذب نقيضها و الشكّ فى هذه المنفصلة الحقيقية يوجب الشكّ فى كذب النقيض، ولازمه الشكّ فى صدق النقيض الآخر ففى الشكّ فيها هلاك العلم كلّه و فساده من أصله، و هو أمر تدفعه الفطرة الانسانيّة، و ما يدّعيه السوفسطىّ من الشكّ دعوىً لا تتعدى طور اللفظ البتة وسيأتى تفصيل القول فيه.

***

# الفصل السابع

## فى تقابل العدم والملكة

و يسمّى أيضاً تقابل العدم و القنية، و هما أمر وجودىّ عارض لموضوع من شأنه أن يتصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودىّ فى ذلك الموضوع ، كالبصر والعمى الذى هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.

ولايختلف الحال فى تحقق هذا التقابل بين أن يؤخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصيّة او الطبيعة النوعيّة او الجنسيّة. فانّ الطبيعة الجنسيّة و كذا النوعية موضوعان لوصف الفرد، كما أنّ الفرد موضوع له. فعدم البصر فى العقرب كما قيل عمى وعدم ملكة، لكون جنسه و هو الحيوان من شأنه أن يكون بصيراً و إن لم يتصف به طبيعة العقرب النوعيّة. و كذا المرودة و عدم التحاء الانسان قبل أوانِ البلوغ عدم ملكة، لكون الطبيعة النوعيّة التى للانسان من شأنها ذلك و إن كان صنف غير البالغ لايتصف به و يسمّى تقابل العدم والملكة بهذا الاطلاق حقيقياً.

و ربما قُيّد بالوقت باشتراط أن يكون العدم فى وقت الملكة و يسمّى التقابل حينئذ بالمشهورىّ، و عليه فرودة الانسان قبل أوان البلوغ ليست من عدم الملكة فى شىء، و كذا فقد العقرب للبصر ليس بعمىً.

و هو أشبه بالاصطلاح فلا يضرّ خروج الموارد التى يكون الموضوع فيها هو الجنس او النوع من تقابل العدم و الملكة مع عدم دخولها فى التقابلات الثلاثة الباقية و أقسام التقابل منحصرة فى الأربعة.

٭٭٭

## الفصل الثامن

## فى تقابل التضايف

المتضايفان كما تحصّل من التقسيم أمران وجوديّان لايعقل أحدهما إلاّمع تعقّل الآخر فهما على نسبة متكررة لا يعقل أحدهما إلاّ مع تعقّل الآخر المعقول به و لذلك يمتنع اجتماعهما فى شىء من جهة واحدة لاستحالة دَوَران النسبة بين الشى ءونفسه.

وقد اورد على كون التضايف أحد اقسام التقابل الأربعة بأنّ مطلق التقابل من أقسام التضايف، إذ المتقابلان بما همامتقابلان متضايفان. فيكون عدّ التضايف من أقسام التقابل من قبيل جعل الشى ء قسيماً لقسمه.

واجيب عنه بأنّ مفهوم التقابل من مصاديق التضايف و مصداق التضايف من أقسام التقابل و مصاديقه، فالقسم من التضايف هو مفهوم التقابل و القسيم له هو مصداقه. وكثيراً مّا يكون المفهوم الذهنىّ فرداً لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد للكلىّ و مقابل له باعتبارين فلا إشكال.

و من أحكام التضايف أنّ المتضايفين متكافئان وجوداً و عدماً وقوّة و فعلاً،فاذا كان أحدهما موجوداً فالآخر موجود بالضرورة وإذا كان أحدهما معدوماً فالآخر معدوم بالضرورة.و إذا كان أحدهما بالقوّة او بالفعل فالآخر كذلك بالضرورة.

ولازم ذلك أنهما مَعانٍ لايتقدم أحدهما على الآخر لا ذهناً ولا خارجاً.

•••

# الفصل التاسع

## فى تقابل التضاد

قد عرفت أنّ المتحصل من التقسيم السابق أنّ المتضادين أمران وجوديّان غير متضائفين لايجتمعان فى محلّ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة. والمنقول عن القدماء أنهم اكتفوا فى تعريف التضادّ على هذا المقدار، ولذلك جوّزوا وقوع التضاد بين الجواهر وأن يزيد أطراف التضادّ على اثنين.

لكنّ المشّائين أضافوا إلى ما يتحصّل من التقسيم قيوداً أخر فرسموا المتضادّين بأنهما أمران وجوديّان غير متضائفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف. و لذلك ينحصر التضادّ عندهم فى نوعين أخيرين من الأعراض داخلين تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف و يمتنع وقوع التضادّ بين أزيد من طرفين.

بيان ذلك أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات بل كلّ مفهوم من المفاهيم منعزل بذاته عن غيره من اىّ مفهوم مفروض، و ليس ذلك من التضادّ فى شىء و إن كان يصدق عليه سلب غيره، و كذا كلّ نوع تامّ بوجوده الخارجىّ و آثاره الخارجيّة مباين لغيره من الأنواع التامّة بماله و لآثاره من الوجود الخارجىّ لايتصادقان بمعنى أن يطرد الوجود الخاصّ به الطارد لعدمه عدم نوع آخر بعينه، فليس ذلك من التقابل و التضادّ فى شىء.

وإنمّا التضادّ، و هو التقابل بين أمرين وجوديين، أن يكون كلّ من الأمرين طارداً بماهيّته الأمر الآخر ناظراً إليه آبياً للاجتماع معه وجوداً.

و لازم ذلك أوّلاً أن يكون هناك أمر ثالث يوجدان له و يتحدان به، و الأمر الذى يوجد له الأمر الوجودىّ و يتحد به هو مطلق الموضوع الأعمّ من محلّ

الجوهر و موضوع العرض، لكنّ الجواهر لايقع فيها تضادّ كما سيجيء.

فالمتعيّن أن يكونا عرضين ذَوَى موضوع واحد.

و ثانياً أن يكون النوعان بما أنّ لكلّ منهما نظراً إلى الآخر متطاردين كلّ منهما يطرد الآخر بفصله الذى هو تمام نوعيّته. و الفصل لايطرد الفصل إلاّ إذا كانا جميعاً مقسمين لجنس واحد، اى أن يكون النوعان داخلين تحت جنس واحد قريب. فافهم ذلك.

ولايرد عليه أنّ الفصل، لكونه جزء الماهيّة، غير مستقلّ فى الحكم و الحكم للنوع، لأنّ الفصل عين النوع محصّلاً، فحكمه حكم النوع بعينه.

على أنّ الأجناس العالية من المقولات العشر لايقع بينها تضادّ، لأنّ الأكثر من واحد منها يجتمع فى محلّ واحد كالكمّ و الكيف و سائر الأعراض تجتمع فى جوهر واحد جسمانىّ، وكذا بعض الأجناس المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض واقع تحت آخر و كذا الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعض آخر. فالتضادّ إنّما يقع بالاستقراء فى نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضيّة، كالسواد و البياض المعدودين من الكيفيّات المبصرة عندهم،وكالتهوّر والجبن من الكيفيّات النفسانيّة.

و أمّا اعتبار غاية الخلاف بين المتضادّين فانّهم حكموا بالتضادّ بين امور، ثمّ عثروا بامور متوسطة بين المتضادّين نسبيّة،كالسوادوالبياض المتضادّين، و بينهما من الألوان الصفرة و الحمرة والخضرة و هى بالنسبة إلى السواد من البياض و بالنسبة الى البياض من السواد،و كالتهوّر و الجبن المتوسط بينهما الشجاعة، فاعتبروا أن يكون الضدّ فى غاية الخلاف و نهاية البعد من ضدّه.

و هذا هو الموجب لنفيهم التضادّ بين الجواهر، فانّ الأنواع الجوهريّة لايوجد فيها ما هو نسبىّ مقيس إلى طرفين ولا نوعان متطرفان بينهما غاية الخلاف. و من أحكام التضادّ أنه لايقع بين أزيد من طرفين لأنّه تقابل، و التقابل

نسبة،ولا تتحقق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. و هذا حكم عامّ لجميع اقسام التقابل.

قال فى الأسفار: «و من أحكام التضادّ، على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد، أنّ ضدّ الواحد و احد، لأنّ الضدّ على هذا الاعتبار هو الذى يلزم من وجوده عدم الضدّ الآخر، فاذا كان الشىء وحدانياً و له أضداد، فامّا أن يكون مخالفتها مع ذلك الشىء من جهة واحدة او من جهات كثيرة. فان كانت مخالفتها له من جهة واحدة فالمضادّ لذلك الشىء بالحقيقة شىء واحد وضدّ واحد وقد فرض أضداداً، و إن كانت المخالفة بينها و بينه من جهات عديدة، فليس الشىء ذاحقيقة بسيطة، بل هو كالانسان الذى يضادّ الحارّ من حيث هو بارد، و يضادّ البارد من حيث هو حارّ و يضادّ كثيراً من الأشياء، لاشتماله على أضدادها. فالتضادّ الحقيقىّ إنمّا هو بين الحرارة و البرودة و السواد والبياض، و لكلّ واحد من الطرفين ضدّ واحد. و أمّا الحارّ والبارد فالتضادّ بينهما بالعرض»، انتهى.(ج٢ص١١٤)

و من أحكامه أنّ المتضادّين متعاقبان على الموضوع لاعتبار غاية الخلاف بينهما، سواء كان بينهما واسطة او وسائط هى بالقياس إلى كلّ من الجانبين من الجانب الآخر و أثره أن لا يخلو الموضوع منهما معاً سواء تعاورا عليه واحداً بعد واحد او كان أحد الضدّين لازماً لوجوده كالبياض للثلج و السواد للقارّ.

و من أحكامه أنّ الموضوع الذى يتعاقبان عليه يجب أن يكون واحداً بالخصوص لا واحداً بالعموم، إذ لايمتنع وجود ضدّين فى موضوعين و إن كانا متحدين بالنوع او الجنس.

## خاتمة

اختلفوا فى التمانع الذى بين الواحد والكثير حيث لايجتمعان فى شىء

واحد من جهة واحدة أهو من التقابل بالذات ام لا؟ و على الأوّل أهو أحد أقسام التقابل الأربعة ام قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكورة؟ و على الأوّل أهو من تقابل التضايف ام من تقابل التضادّ؟ و لكلّ من الاحتمالات المذكوره قائل على ما فصّل فى المطولات.

و الحقّ أنّه ليس من التقابل المصطلح فى شيءٍ، لأنّ قوام التقابل المصطلح بالغيريّة الذاتيّة التى هى تطارد الشيئين المتقابلين و تدافعهما بذاتيهما، و من المستحيل أن يرجع الاختلاف و التمانع الذاتىّ إلى الاتّحاد والتآلف، والواحد و الكثير ليسا كذلك ، إذ الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود، و قد تقدّم أنّ الوحدة مساوقة للوجود، فكلّ موجود من حيث هو موجود واحد، كما أنّ كلّ واحد من حيث هو واحد موجود. فالواحد و الكثير كلّ منهما مصداق الواحد، أى إنّ ما به الاختلاف بين الواحدوالكثيرراجع إلى ما به الاتّحاد، و هذا شأن التشكيك دون التقابل.

فالوحدة والكثرة من شؤون تشكيك الوجود، ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير مع مساوقة الواحد للموجود المطلق، كما ينقسم إلى الوجود الخارجىّ و الذهنىّ مع مساوقة الخارجىّ لمطلق الوجود، و ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوّة مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود.

على أنّ واحداً من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواصّ لايقبل الانطباق على الواحد والكثير، فانّ النقيضين والعدم والملكة أحد المتقابلين فيهما عدم للآخر، والواحد و الكثير وجوديّان، و المتضايفان متكافئان وجوداً و عدماً وقوّة و فعلاً، و ليس الواحد و الكثير على هذه الصفة، و المتضادّان بينهما غاية الخلاف. ولا كذلك الواحد والكثير، فانّ كلّ كثير عددىّ قوبل به الواحد العددىّ ،فانّ هناك ما هو أكثر منه وأبعد من الواحد لعدم تناهى العدد، فليس بين الواحد و الكثير شيء من التقابلات الأربعة، و القسمة حاصرة، فلا تقابل بينهما أصلاً.

المرحلة الثامنة

# فى العلة والمعلول

وفيها خمسة عشر فصلاً

## الفصل الاول

## فى اثبات العلية والمعلولية وانهما فى الوجود

قد تقدّم انّ الماهية فى حدّ ذاتها لاموجودة ولا معدومة، فهى متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، فهى فى رجحان أحد الجانبين لها محتاجة إلى غيرها الخارج من ذاتها. و أمّا ترجّح أحد الجانبين لا لمرجّح من ذاتها ولا من غيرها فالعقل الصريح يحيله.

وعرفت سابقاً أنّ القول بحاجتها فى عدمها إلى غيرها نوع من التجوّز، حقيقته أنّ ارتفاع الغير الذى تحتاج إليه فى وجودها لا ينفك عن ارتفاع وجودها لمكان توقف وجودها على وجوده، و من المعلوم أنّ هذا التوقف على وجود الغير لأنّ المعدوم لاشيئية له.

فهذا الوجود المتوقف عليه نسمّيه علّة و الشيء الذى يتوقف على العلّة معلولاً له.

ثمّ إنّ مجعول العلّة والأثر الذى تضعه فى المعلول هو إمّا وجود المعلول او ماهيّته اوصيرورة ماهيّته موجودة، لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهيّة لما تقدم أنّها اعتباريّة، والذى يستفيده المعلول من علّته أمر أصيل، على أنّ العلّية و المعلوليّة رابطة عينيّة خاصّة بين المعلول و علّته و إلاّ لكان كلّ شيء علّة لكلّ شيء و كلّ شيء معلولاً لكلّ شيء و الماهيّة لا رابطة بينها فى ذاتها و بين غيرها.

و يستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة، لأنّ الأثر العينىّ الأصيل حينئذ هو الصيرورة التى هو أمر نسبىّ قائم بطرفين، و الماهيّة و وجودها اعتباريّان على الفرض، و من المحال أن يقوم أمر عينىّ أصيل بطرفين اعتباريين، و إذا استحال كون المجعول هو الماهيّة او الصيرورة تعيّن أنّ المجعول هو الوجود و هو المطلوب.

فقد تبيّن ممّا تقدّم أوّلاً أنّ هناك علّة و معلولاً. و ثانياً أنّ كلّ ممكن فهو معلول. و ثالثاً أنّ العليّة و المعلوليّة رابطة وجوديّة بين المعلول و علّته، و أنّ هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول و وجود العلة و إن كان التوقف و الحاجة و الفقر ربما تنسب إلى الماهيّة.

فمستقرّ الحاجة و الفقر بالأصالة هو وجود المعلول وماهيّته محتاجة بتبعه.

ورابعاً أنّه إذ كانت الحاجة و الفقر بالأصالة للوجود المعلول و هو محتاج فى ذاته و إلاّ لكانت الحاجة عارضة و كان مستغنياً فى ذاته ولا معلوليّة مع الاستغناء. فذات الوجود المعلول عين الحاجة، اى إنّه غير مستقلّ فى ذاته قائم بعلته التى هى المفيضة له.

و يتحصل من ذلك أنّ وجود المعلول بقياسه إلى علّته وجود رابط موجود فى غيره و بالنظر إلى ماهيّته التى يطرد عنها العدم وجود فى نفسه جوهرىّ او عرضىّ على ما تقتضيه حال ماهيّته.

## الفصل الثانى

## فى انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامّة و ناقصة. فالعلّة التامّة هى التى تشتمل على جميع ما يتوقف عليه المعلول بحيث لايبقى للمعلول معها إلاّ أن يتحقق، والعلّة الناقصة

هى التى تشتمل على بعض ما يتوقف عليه المعلول فى تحققه لا على جميعه.

و تفترقان بأنّ العلّة التامّة يلزم من وجودها وجود المعلول، كماسيأتى، و من عدمها عدمه، و العلّة الناقصة لايلزم من وجودها وجود المعلول، لكن يلزم من عدمها عدمه، لمكان توقف المعلول عليها و على غيرها. وليعلم أنّ عدم العلّة، سواء كانت علّة تامّة او ناقصة، علّة تامّة لعدم المعلول.

و تنقسم أيضاً إلى الواحدة و الكثيرة، لأنّ المعلول من لوازم وجود العلّة و اللازم قد يكون أعمّ.

و تنقسم أيضاً إلى بسيطة و مركّبة، و البسيطة ما لا جزء لها، والمركّبة خلافها. و البسيطة قد تكون بسيطة بحسب الخارج كالعقل و الأعراض، و قد تكون بسيطة بحسب العقل و هى مالا تركّب فيه خارجاً من مادّة و صورة و لا عقلاً من جنس و فصل، و أبسط البسائط مالا تركّب فيه من وجود و ماهيّة و هو الواجب تعالىٰ.

و تنقسم أيضاً إلى قريبة و بعيدة، فالقريبة مالا واسطة بينها و بين معلولها و البعيدة ما كانت بينها و بين معلولها واسطة كعلّة العلّة.

و تنقسم أيضاً إلى داخليّة و خارجيّة، فالداخليّة هى المادّة بالنسبة إلى المركّب منها و من الصورة و هى التى بها الشىء بالقوّة، والصورة بالنسبة إلى المركّب و هى التى بها الشىء بالفعل. و تسمّيان علّتيِ القوام.

والخارجيّة هى الفاعل و هو الذى يصدر عنه المعلول و الغاية و هى التى يصدر لأجلها المعلول و تسمّيان علّتيِ الوجود و سيأتى بيانها.

و تنقسم أيضاً إلى علل حقيقيّة و علل معدّة و شأن المعدّات تقريب المادّة إلى إفاضة الفاعل باعدادها لقبولها كانصرام القطعات الزمانيّة المقرّبة للمادّة إلى حدوث ما يحدث فيها من الحوادث.

ooo

## الفصل الثالث

## فى وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها

و هذا وجوب بالقياس غير الوجوب الغيرىّ الذى تقدّم فى مسألة: «الشىء ما لم يجب لم يوجد».

أمّا وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامّة، فلأنّه لو لم يجب وجوده عند وجود علّته التامّة لجاز عدمه. ولو فرض عدمه مع وجود العلّة التامّة، فامّا أن تكون علّةٌ عدمه و هى عدم العلّة متحققةً و علّة وجوده موجودة كان فيه اجتماع النقيضين و هما علّة الوجود و عدمها، و إن لم تكن علّة عدمه متحققة كان فى ذلك تحقّق عدمه من غير علّة، و هو محال.

و كذا لو لم يجب عدمه عند عدم علّته لجاز وجوده، ولو فرض وجوده مع تحقق علّة عدمه وهى عدم علة الوجود، فان كانت علّة الوجود موجودة اجتمع النقيضان و هما علة الوجود و عدمها الذى هو علة العدم، و إن لم تكن علة الوجود موجودة لزم وجود المعلول مع عدم وجود علّته.

برهان آخر — لازم توقف وجود المعلول على وجود العلة امتناع وجود المعلول مع عدم العلة. و بتعبير آخر: كون عدم العلّة علّة موجبة لعدم المعلول، و توقفُ هذا المعلول الذى هو عدم المعلول على علّته التى هى عدم العلّة لازمه امتناعه بانعدامها،اى وجوب و جود المعلول عند وجود علته. فافهم ذلك.

فان قلت: الذى تستدعيه حاجة الممكن إلى المرجّح و توقف وجوده على وجود علّة تامّة استلزام وجود العلّة التامّة فى أىّ وعاء كانت هو وجود المعلول

فى اىّ وعاءٍ كان. و أمّا كون المعلول والعلّة مَعَين فى الوجود من غير انفكاك فى الوعاء فلا. فلِمَ لايجوز أن توجد العلة مستلزمة لوجود المعلول و لا معلول بعدُ ثم تنعدم العلة ثم يوجد المعلول بعدَ برهةٍ ولا علة فى الوجود او تكون العلة التامّة موجودة ولاوجود للمعلول بعدُ ثم يسنح لها أن توجد المعلول فتوجده، و هذا فيما كانت العلة التامّة فاعلة بالاختيار بمكان من الوضوح.

قلت: لامعنى لتخلل العدم بين وجود العلة التامّة و وجود معلولها بأىّ نحو فرض، فقد تقدم أنّ توقف وجود المعلول على وجود العلة إنّما يتمّ برابطة وجوديّة عينيّة يكون وجود المعلول معها وجوداً رابطاً قائم الذات بوجود العلة التامّة المستقلّ. ففرض وجود المعلول فى وعاءٍ و علته التامّة معدومة فيه فرض تحقق الوجود الرابط ولا مستقلّ معه يقوّمه، و ذلك خلف ظاهر. و فرض وجود العلة التامّة و لا وجود لمعلولها بعدُ فرض وجود مستقلّ مقوّم بالفعل ولا رابط له يقوّمه بعدُ، و ذلك خلف ظاهر.

و أمّا حديث الاختيار، فقد زعم قوم أنّ الفاعل المختار كالانسان مثلاً بالنسبة إلى أفعاله الاختياريّة علة تستوى نسبتها إلى الفعل و الترك، فله أن يرجّح ماشاء منهما من غير إيجاب لتساوى النسبة.

و هو خطأ، فليس الانسان الفاعل باختياره علة تامّة للفعل بل هو علة ناقصة، و له علل ناقصة أُخرىٰ، كالمادّة وحضورها و اتّحاد زمان حضورها مع زمان الفعل و استقامة الجوارح الفعّالة و مطاوعتها و الداعى إلى الفعل و الارادة و اموراخرى كثيرة إذا اجتمعت صارت علة تامّة يجب معها الفعل. و أمّا الانسان نفسه فجزء من أجزاء العلة التامّة، نسبة الفعل إليه بالامكان دون الوجوب، والكلام فى إيجاب العلة التامّة لامطلق العلة.

على أنّ تجويز استواءِ نسبة الفاعل المختار إلى الفعل و عدمه إنكار لرابطة العلّيّة، و لازمه تجويز عليّة كلّ شيء لكلّ شيءٍ و معلوليّة كلّ شيء لكلّ شيء.

فان قلت: هب أنّ الانسان الفاعل المختار ليس بعلّة تامّة، لكنّ الواجب عزّاسمه فاعل مختار، و هو علّة تامّة لما سواه، و كون العالم واجباً بالنسبة إليه ينافى حدوثه الزمانىّ.

و لذلك اختار قوم أنّ فعل المختار لايحتاج إلى مرجّح، واختار بعضهم أنّ الارادة مرجّحة بذاتها لاحاجة معها إلى مرجّح آخر، و اختار جمع أنّ الواجب تعالى عالم بجميع المعلومات. فما علم منه أنّه ممكن سيقع يفعله، و ما علم منه أنّه محال لايقع لايفعله، واختار آخرون أنّ افعاله تعالى تابعة للمصالح و إن كنّا غير عالمين بها. فما كان منها ذا مصلحة فى وقت تفوت لو لم يفعله فى ذلك الوقت فعله فى ذلك الوقت دون غيره.

قلت: معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً أنّه ليس وراءه تعالى شىء يجبره على فعل او ترك فيوجبه عليه، فانّ الشىء المفروض إمّا معلول له و إمّا غير معلول. و الثانى محال لأنّه واجب آخر أو فعل لواجب آخر و أدلّة التوحيد تبطله، والأوّل أيضاً محال، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلة المتأخر عنها فى وجود علّته التى يستفيض عنها الوجود. فكون الواجب تعالى مختاراً فى فعله لاينافى إيجابه الفعلَ الصادرَ عن نفسه ولا إيجابهُ الفعل ينافى كونه مختاراً فيه.

و أمّا حدوث العالم، بمعنى ما سوى الواجب، حدوثاً زمانياً، فمعنى حدوث العالم حدوثاً زمانياً كونه مسبوقاً بقطعة من الزمان خالية من العالم ليس معه إلاّ الواجب تعالى ولاخبر عن العالم بعدُ، و الحال أنّ طبيعة الزمان طبيعة كميّة ممكنة موجودة معلولة للواجب تعالى و من فعله، فهو من العالم. ولا معنى لكون العالم، و فيه الزمان، حادثاً زمانياً مسبوقاً بعدم زمانىّ ولا قبل زمانياً خارجاً من الزمان.

و قد استشعر بعضهم بالاشكال فدفعه بدعوى أنّ الزمان أمر اعتبارىّ و همىّ غير موجود. و هو مردود بأنّ دعوى كونه اعتبارياً و همياً اعتراف بعدم الحدوث الزمانىّ حقيقةً.

و دفع الاشكال بعضهم بأنّ الزمان حقيقة منتزعة من ذات الواجب تعالى من حيث بقائه. وردّ بأنّ لازمه التغيّر فى ذات الواجب تعالى و تقدس، فانّ المنتزع عين المنتزع منه و كون الزمان متغيراً بالذات ضرورىّ. و اجيب عنه بأنّ من الجائز أن يخالف المنتزع المنتزَع منه بعدم المطابقة. و هو مردود بأنّ تجو يز المغايرة بين المنتزع و المنتزع منه من السفسطة و يبطل معه العلم من رأس. على أنّ فيه اعترافاً ببطلان أصل الدعوىٰ.

و أمّا قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساو يين دون الآخر لا لمرجّح يرجّحه، وقد مثّلوا له بالهارب من السبع، إذا عَنّ له طريقان متساو يان فانّه يختار أحد هما لا لمرجّح.

ففيه أنّه دعوى من غير دليل، وقد تقدّمت الحجّة أنّ الممكن المتساوى الجانبين يحتاج فى ترجّح أحد الجانبين إلى مرجّح. فان قيل: إنّ المرجّح هو الفاعل مثلاً بارادته كما مرّ فى مثال الهارب من السبع. اجيب بأنّ مرجعه إلى القول الآتي، و سيأتي بطلانه.و أما مثال الهارب من السبع فنوع، بل الهارب المذكور على فرض التساوى من جميع الجهات يقف فى موضعه و لا يتحرك أصلاً.

على أنّ جواز ترجّح الممكن من غير مرجّح ينسدّبه طريق إثبات الصانع تعالى.

وأمّا قول القائل: إنّ الارادة مرجّحة بذاتها يتعيّن بها أحد الأفعال المتساو ية من غير حاجة إلى مرجّح آخر، ففيه أنّ الارادة لو رجّحت الفعل فانمّا ترجّحه بتعلّقها به،لكن أصل تعلّقها بأحدالامور المتساو ية الجهات محال. و دعوى أنّ من خاصّة الارادة ترجيح أحد الأفعال المتساو ية، لا محصّل لها ،لأنّها صفة نفسانيّة علميّة لا تتحقق إلاّ مضافة إلى متعلقها الذى رجّحه العلم السابق لها. فما لم يرجّح العلم السابق متعلق الارادة لم تتحقق الارادة حتى يترجّح بها فعل.

و امّا قول من قال: «إنّه تعالى عالم بجميع المعلومات فما علم منها أنه سيقع يفعله و ما علم منها أنه لايقع لايفعله. و بعبارة اخرىٰ: ما علم أنّه ممكن فعله، دون المحال»، ففيه أنّ الامكان لازم الماهيّة و الماهيّة متوقفة فى انتزاعها على تحقق الوجود و وجود الشيء متوقف على ترجيح المرجّح، فالعلم بالامكان متأخر عن المرجّح بمراتب فلايكون مرجّحاً.

و أمّا قول من قال «إنّ أفعاله تعالىٰ غير خالية عن المصالح وإن كنّا لا نعلم بها فما كان منها ذا مصلحة فى وقت يفوت لو لم يفعله فى ذلك الوقت أخّره إلى ذلك الوقت»، ففيه مضافاً إلى ورود ما اورد على القول السابق عليه أنّ المصلحة المفروضة المرتبطة بالوقت الخاصّ لأىّ فعل من أفعاله كيفما فرضت ذات ماهيّة ممكنة لا واجبة ولا ممتنعة،فهى نظيرة الأفعال ذوات المصلحة من فعله تعالىٰ. فمجموع ماسواه تعالى من المصالح و ذوات المصالح فعل له تعالى لايتعدّى طور الامكان ولايستغنى عن علّة مرجّحة هى علّة تامّة و ليس هناك وراء الممكن إلاّ الواجب تعالى فهو العلة التامّة الموجبة لمجموع فعله لا مرجّح له سواه.

نعم لمّا كان العالم مركّباً ذا أجزاء لبعضها نسب وجوديّة إلى بعض جاز أن يقف وجود بعض أجزائه فى موقف الترجيح لوجود بعض، لكنّ الجميع ينتهى إلى السبب الواحد الذى لاسبب سواه ولا مرجّح غيره و هو الواجب عزّ اسمه.

فقد تحصّل من جميع ما تقدّم أنّ المعلول يجب وجوده عند وجود العلة التامّة، و بعض من لم يجد بدّاً من إيجاب العلة التامة لمعلولها قال بأنّ علة العالم هى إرادة الواجب دون ذاته تعالى. و هو أسخف ما قيل فى هذا المقام، فانّ المراد بارادته إن كانت هى الارادة الذاتيّة كانت عين الذات و كان القول بعلّية الارادة عين القول بعلّية الذات، و هو يفرق بينهما بقبول أحدهما وردّ الاخر. و إن كانت هى الارادة الفعليّة وهى من صفات الفعل الخارجة

من الذات كانت أحد الممكنات وراء العالم و نستنتج منها وجود أحد الممكنات هذا.

وأمّا مسألة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول، فلأنّه لو لم تكن العلة واجبة الوجود عند وجود المعلول لكانت ممكنة، إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجّه و إذ كانت ممكنة كانت جائزة العدم و المعلول موجود قائم الوجود بها و لازمه وجود المعلول بلاعلة.

فان قلت: المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لابقاء فمن الجائز أن تنعدم العلة بعد حدوث المعلول و يبقى المعلول على حاله.

قلت: هو مبنيّ على ما ذهب اليه قوم من أنّ حاجة المعلول إلى العلة فى الحدوث دون البقاء. فاذا حدث المعلول بايجاد العلة انقطعت الحاجة إليها. و مثلوا له بالبناء و البنّاء، فانّ البنّاء علة للبناء، فاذا بنى وقام البناء على ساق ارتفعت حاجته إلى البنّاء ولم يضرّه عدمه.

و هو مردود بأنّ الحاجة إلى العلّة خاصّة لازمة للماهيّة، لامكانها فى تلبّسها بالوجود او العدم و الماهيّة بامكانها محفوظة فى حالة البقاء، كما أنها محفوظة فى حالة الحدوث فيجب وجود العلة فى حالة البقاء كما يجب وجودها فى حالة الحدوث.

على أنّه قد تقدّم أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة وجود رابط قائم بها غير مستقلّ عنها فلواستغنى عن العلة بقاءً كان مستقلاً عنها غير قائم بها، هذاخلف.

برهان آخر: قال فى الاسفار: «و هذا — يعنى كون علة الحاجة إلى العلة هى الحدوث — أيضا باطل، لأنّا إذا حلّلنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق و كون ذلك الوجود بعد العدم و تفحصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أهى احد الامور الثلاثة ام أمر رابع مغاير لها؟ لم يبق من الأقسام شىء إلاّ القسم الرابع. أمّا العدم السابق فلأنّه نفى محض لا يصلح للعليّة. و أمّا الوجود فلأنّه مفتقر إلى الايجاد المسبوق بالاحتياج إلى الوجود المتوقف على علّة الحاجة

إليه. فلو جعلنا العلة هى الوجود لزم توقف الشىء على نفسه بمراتب. و أمّا الحدوث فلا فتقاره إلى الوجود لأنّه كيفيّة و صفة له، و قد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب. فلوكان الحدوث علة الحاجة لتقدّم على نفسه بمراتب،فعلّة الافتقار زائدة على ما ذكرت». (ج٢ص٢٠٣)

و قد اندفعت بما تقدم مزعمة اخرىٰ لبعضهم، و هى قولهم: إنّ من شرط صحّة الفعل سبق العدم. و المراد بالسبق السبق الزمانىّ، و محصّله أنّ المعلول بما أنّه فعل لعلّته يجب أن يكون حادثاًزمانياً. و عللوه بأنّ دوام وجود الشىء لايجامع حاجته، و لازم هذا القول أيضاً عدم وجود المعلول عند وجود العلة.

وجه الاندفاع أنّ علة الحاجة إلى العلة هى الامكان و هو لازم الماهيّة، والماهيّة مع المعلول كيفما فرض وجودها من غير فرق بين الوجود الدائم و غيره.

على أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى العلة قائم بها غير مستقلّ عنها و من الممتنع أن ينقلب مستغنياً عن المستقلّ الذى يقوم به، سواء كان دائماً او منقطعاً.

على أنّ لازم هذا القول خروج الزمان من افق الممكنات، و قد تقدمت جهات فساده.

## الفصل الرابع

## فى أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

والمراد بالواحد الأمر البسيط الذى ليس فى ذاته جهة تركيبيّة مكثّرة. فالعلة الواحدة هى العلة البسيطة التى هى بذاتها البسيطة علة، و المعلول الواحد هو المعلول البسيط الذى هو بذاته البسيطة معلول. فالمراد بالواحد ما

يقابل الكثير الذى له أجزاء او آحاد متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة.

بيانه أنّ المبدء الذى يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذى هو نفس ذات العلة، فالعلة هى نفس الوجود الذى يصدر عنه وجود المعلول و إن قطع النظر عن كلّ شىء. و من الواجب أن يكون بين المعلول و علته سنخيّة ذاتيّة هى المخصّصة لصدوره عنها و إلاّ كان كلّ شىء علّة لكلّ شىء و كلّ شىء معلولاً لكلّ شىء. فلو صدر عن العلة الواحدة التى ليس لها فى ذاتها إلاّ جهة واحدة معاليل كثيرة بما هى كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة تقررت فى ذات العلّة جهات كثيرة متباينة متدافعة و قد فرضت بسيطة ذات جهة واحدة، هذا خلف. فالواحد لايصدر عنه الاالواحد، و هو المطلوب.

و قد اعترض عليه بالمعارضة أنّ لازمه عدم قدرة الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد وفيه تقييد قدرته، و قد برهن على إطلاق قدرته و أنها عين ذاته المتعالية.

و يردّه أنه مستحيل بالبرهان، و القدرة لا تتعلق بالمحال، لأنّه بطلان محض لا شيئيّة له. فالقدرة المطلقة على إطلاقها و كلّ موجود معلول له تعالى بلا واسطة او معلول معلوله و معلول المعلول معلول حقيقة.

و يتفرع عليه أوّلاً: أنّ الكثير لايصدر عنه الواحد. فلو صدر واحد عن الكثير، فامّا أن يكون الواحد واحداً نوعياً ذا أفراد كثيرة يستند كلّ فرد منها إلى علة خاصّة، كالحرارة الصادرة عن النار و النور والحركة وغيرها، أو تكون وحدته عدديّة ضعيفة كالوحدة النوعيّة فيستند وجوده إلى كثير كالهيولى الواحدة بالعدد المستند وجودها إلى مفارق يقيم وجودها بالصور المتواردة عليها واحدة بعد واحدة على ما قالته الحكماء وقد تقدم الكلام فيه. و إمّا أن يكون للكثير جهة وحدة يستند إليها المعلول و إمّا أن يكون الكثير مركّباً ذا أجزاء يفعل الواحد بواحد منها فينسب إلى نفس المركب.

و ثانياً أنّ المعلول الواحد لايفعل فيه علل كثيرة، سواء كان على سبيل

الاجتماع فى عرض واحد، لأنّه يؤدى إلى التناقض فى ذات الواحد المؤدّى إلى الكثرة، او كان على سبيل التوارد بقيام علّة عليه بعد علّة للزوم ما تقدّم من المحذور.

و ثالثاً أنّه لو صدر عن الواحد كثير وجب أن يكون فيه جهة كثرة و تركيب يستند إليها الكثير غير جهة الوحدة المفروضة، كالانسان الواحد الذى يفعل أفعالاً كثيرة من مقولات كثيرة متباينة بتمام الذات.

## الفصل الخامس

## فى استحالة الدور والتسلسل فى العلل

أمّا الدور فهو توقف وجود الشىء على ما يتوقف وجوده عليه، إمّا بلا واسطة، كتوقف «ا» على «ب» و توقف «ب» على «ا»، و يسمّى دوراً مصرّحاً؛ و إمّا مع الواسطة كتوقف «ا» على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «ا»، و يسمّى دوراً مضمراً.

واستحالته قريبة من البداهة، فانّه يستلزم تقدّم الشىء على نفسه بالوجود و هو ضرورىّ الاستحالة.

و أمّا التسلسل فهو ترتّب شىء موجود على شىء آخر موجود معه بالفعل، و ترتّب الثانى على ثالث كذلك، و الثالث على رابع، و هكذا الى غير النهاية. سواء كان ذهاب السلسلة كذلك من الجانبين بأن يكون قبلَ كلّ قبلٍ قبلٌ و بعدَ كل بعدٍ بعدٌ او من جانب واحد، لكنّ الشرط على أىّ حال أنْ يكون لأجزاء السلسلة وجود بالفعل و أنْ تكون مجتمعة فى الوجود و أن يكون بينها ترتّب. والتسلسل فى العلل ترتّب معلول على علّة و ترتّب علّته على علّة و علّة علّته على علّة، و هكذا إلى غير النهاية.

و التسلسل فى العلل محال. والبرهان عليه أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته لايقوم إلاّ بعلّته، والعلّة هو المستقل الذى يقوّمه كما تقدم. و إذا كانت علّته معلولة لثالث و هكذا كانت غير مستقلّة بالنسبة إلى مافوقها، فلو ذهبت السلسلة إلى غير النهاية و لم تنتهِ إلى علّة غير معلولة تكون مستقلّة غير رابطة لم يتحقق شىء من أجزاء السلسلة لاستحالة وجود الرابط إلاّ مع مستقل.

برهان آخر، و هو المعروف ببرهان الوسط و الطرف، أقامه الشيخ فى الشفا،حيث قال:«إذا فرضنا معلولاً و فرضنا له علّة و لعلّته علة، فليس يمكن أن يكون لكلّ علّة علّةٌ بغير نهايةٍ، لأنّ المعلول و علّته و علّة علّته إذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها إلى بعض كانت علّة العلّة علّة أولىٰ مطلقة للآخرين و كان للآخرين نسبة المعلولية إليها و إن اختلفا فى أنّ احدهما معلول بالواسطة و الآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط، لأنّ المتوسط الذى هو العلّة المماسّة للمعلول علّة لشىء واحد فقط و المعلول ليس علّة لشىء.

و لكلّ واحد من الثلاثة خاصيّة، فكانت خاصيّة الطرف المعلول أنّه ليس علّة لشىء، و خاصيّة الطرف الآخر أنّه علّة للكلّ غيره، و خاصيّة الوسط أنّه علّة لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحداً او فوق واحد، و إن كان فوق واحد فسواء ترتّب ترتيباً متناهياً او غير متناه. فانّه إن ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك فى خاصيّة الواحدة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكلّ من الطرفين خاصيّة.

و كذلك إن ترتّب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهى فى خاصيّة الواسطة، لأنّك أىّ جملة أخذتَ كانت علّة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كلّ واحد منها معلول و الجملة متعلقة الوجود بها و متعلقة الوجود بالمعلول معلول، إلاّ أنّ تلك الجملة شرط فى وجود المعلول الأخير

و علة له، و كلّما زدت في الحصر و الأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً.

فليس يجوز أن تكون جملة علل موجودة و ليس فيها علّة غير معلولة و علّة أولىٰ، فانّ جميع غير المتناهى كواسطة بلاطرف، وهذا محال» (الشفاء، ص٣٢٧)

برهان آخر، و هو المعروف بالأسدّ الأخصر للفارابى، أنّه إذ كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلاّ و هو كالواحد فى أنّه ليس يوجد إلاّ و يوجد آخر وراءه من قبل كانت الأحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل فى الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل. فاذن بداهة العقل قاضية بأنّه من أين يوجد فى تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده؟ (الأسفار، ج٢، ص١٦٦)

و هناک حجج اخرى اقيمت على استحالة التسلسل لايخلو اكثرها من مناقشة.

**تنبيه:** قال بعضهم: «انّ معيار الحكم بالاستحالة فى كلّ من البراهين التى اقيمت على استحالة التسلسل هو استجماع شرطَى الترتّب و الاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اللانهاية، و مقتضاها استحالة التسلسل فى العلل فى جهة التصاعد بأن تترتب العلل إلى مالا نهاية له لا فى جهة التنازل بأن يترتب معلول على علّته، ثمّ معلول المعلول على المعلول، و هكذا الى غير النهاية.

والفرق بين الأمرين أن العلل مجتمعة فى مرتبة وجود المعلول و محيطة به. و تقدّمها عليه انّما هو بضرب من التحليل بخلاف المعلومات فانّها ليست فى مرتبة عللها، فذهاب السلسلة متصاعدة يستلزم اجتماع العلل المترتبة بوجوداتها بالفعل فى مرتبة المعلول الذى تبتدئ منه السلسلة مثلاً بخلاف ذهاب السلسلة متنازلة، فانّ المعلولات المترتبة المتنازلة لاتجتمع على العلّة الاولى التى تبدىء منها السلسلة مثلاً» انتهى كلامه ملخّصاً.

و أنت خبير بأنّ البرهانين المتقدمين المنقولين عن الشيخ و الفارابى جاريان فى صورتى التصاعد والتنازل جميعاً فيما كانت السلسلة مؤلفة من علل

تامّة. و أما العلل الناقصة فيجرى البرهانان فيها إذا كانت السلسلة متصاعدة لوجوب وجود العلة الناقصة عند وجود المعلول و معه، بخلاف ما إذا كانت السلسلة متنازلة لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العلة الناقصة.

فما ذكره من أنّ معيار الاستحالة هو اجتماع اللامتناهى فى جزء من أجزاء السلسلة و هو متأتّ فى صورة التصاعد دون التنازل ممنوع.

**تنبيه آخر:** تقدم أنّ التسلسل انّما يستحيل فيما اذا كانت أجزاء السلسلة موجودة بالفعل و أن تكون مجتمعة فى الوجود و أن يترتب بعضها على بعض، فلو كان بعض الأجزاء موجودة بالقوّة كبعض مراتب العدد فليس بمستحيل، لأنّ الموجود منه متناه دائماً، و كذا لو كانت موجودة بالفعل لكنّها غير مجتمعة فى الوجود كالحوادث الزمانيّة بعضها معدومة عند وجود بعض، لتناهى ماهوالموجود منها دائماً، و كذا لوكانت موجودة بالفعل مجتمعة فى الوجود، لكن لا ترتّب بينها، و هو توقف البعض على البعض وجوداً كعدد غير متناه من موجودات لا علّية ولا معلوليّة بينها.

والوجه فى ذلك أنّه ليس هناك مع فقد شىء من الشرائط الثلاث سلسلة واحدة موجودة غير متناهية حتى يجرى فيها براهين الاستحالة.

**تنبيه آخر:** مقتضى ما تقدّم من البرهان استحالة التسلسل فى أقسام العلل كلّها من العلل الفاعليّة و الغائيّة و المادّيّة و الصوريّة، كما أنّ مقتضاها استحالته فى العلل التامّة، لأنّ الملاك فى الاستحالة ذهاب التوقف الوجودىّ إلى غير النهاية، و هو موجود فى جميع أقسام العلل.

و يتبيّن بذلك أيضا استحالة التسلسل فى أجزاء الماهية كأن يكون مثلاً للجنس جنس إلى غير النهاية او للفصل فصل إلى غير النهاية، لأنّ الجنس و الفصل هما المادّة و الصورة مأخوذتين لابشرط.

على أنّ الماهيّة الواحدة لو تركبت من أجزاء غير متناهية استحال تعقّلها و هو باطل.

# الفصل السادس

## فى العلة الفاعلية

قد تقدم أنّ الماهيّة الممكنة فى تلبّسها بالوجود تحتاج إلى مرجّح لوجودها، ولايرتاب العقل أنّ لمرجّح الوجود شأناً بالنسبة إلى الوجود غير ما للماهيّة من الشأن بالنسبة إليه. فللمرجّح أو بعض اجزائه بالنسبة إليه شأن شبيه بالاعطاء، نسمّيه فعلاً او ما يفيد معناه، و للماهيّة شأن شبيه بالأخذ، نسمّيه قبولاً أو ما يفيد معناه. و من المحال أن تتصف الماهيّة بشأن المرجّح وإلاّ لم تحتج إلى مرجّح او يتصف المرجّح بشأن الماهيّة و إلاّ لزم الخلف، و من المحال أيضاً أن يتحد الشأنان. فالشأن الذى هو القبول يلازم الفقدان و الشأن الذى هو الفعل يلازم الوجدان.

و هذا المعنى واضح فى الحوادث الواقعة التى نشاهدها فى نشأة المادّة، فانّ فيها عللاً تحرّك المادّة نحو صور هى فاقدة لها فتقبلها و تتصوّر بها ولو كانت واجدة لها لم تكن لتقبلها و هى واجدة، فالقبول يلازم الفقدان والذى للعلل هو الفعل المناسب لذاتها الملازم للوجدان.

فالحادث المادّىّ يتوقف فى وجوده إلى علة تفعله نسمّيها علة فاعليّة و إلى علة تقبله و نسمّيها العلة المادّيّة، و سيأتى إثبات أنّ فى الوجود ماهيّات ممكنة مجرّدة عن المادّة، و هى لامكانها تحتاج إلى علة مرجّحة و لتجرّدها مستغنية عن العلة المادّيّة، فلها أيضاً علة فاعليّة.

فلا غنى لوجود ممكن ـ سواء كان مادّيّاً او مجرّداً ـ عن العلّة الفاعليّة. فمن رام قصر العلل فى العلّة المادّيّة و نفى العلّة الفاعليّة فقد رام إثبات فعل لا فاعل له، فاستسمنَ ذاورمٍ.

## الفصل السابع

## فى اقسام العلة الفاعلية

ذكروا للفاعل أقساماً أنهاها بعضهم إلى ثمانية. و وجه ضبطها على ما ذكروا أنّ الفاعل إمّا أن يكون له علم بفعله ذو دخل فى الفعل أولا، و الثانى إمّا أن يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع اولا يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالقسر. والأوّل أعنى الذى له علم بفعله ذو دخل فيه، إمّا أن لايكون فعله بارادته و هوالفاعل بالجبر، أو يكون فعله بارادته. و حينئذ إما أن يكون علمه بفعله فى مرتبة فعله بل عين فعله وهوالفاعل بالرضا، و إمّا ان يكون علمه بفعله قبل فعله. و حينئذ إمّا أن يكون علمه بفعله مقروناً بداع زائد على ذاته و هو الفاعل بالقصد، و اما ان لا يكون مقروناً بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأ لصدور المعلول. و حينئذ فامّا أن يكون علمه زائداً على ذاته و هوالفاعل بالعناية او غير زائد و هوالفاعل بالتجلّى. والفاعل - كيف فرض - إن كان هو و فعله المنسوب إليه فعلاً لفاعل آخر كان فاعلاً بالتسخير.

فللعلة الفاعليّة ثمانية أقسام:

الأوّل الفاعل بالطبع، و هو الذى لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه، كالنفس فى مرتبة القوى الطبيعيّة البدنيّة، فهى تفعل أفعالها بالطبع.

الثانى الفاعل بالقسر، و هو الذى لا علم له بفعله و لا فعله ملائم لطبعه، كالنفس فى مرتبة القوى الطبيعيّة البدنيّة عند انحرافها لمرض، فانّ الأفعال عندئذ تنحرف عن مجرى الصحّة لعوامل قاسرة.

الثالث الفاعل بالجبر، و هو الذى له علم بفعله و ليس بارادته، كالانسان يُكْرَه على فعل مالايريده.

الرابع الفاعل بالرضا، و هو الذى له إرادة لفعله عن علم و علمه

التفصيليّ بفعله عين فعله، و ليس له قبل الفعل إلاّ علم إجماليّ به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الاجماليّ بمعلوله، كالانسان يفعل الصور الخياليّة و علمه التفصيليّ بها عين تلك الصور وله قبلها علم إجماليّ بها لعلمه بذاته الفعّالة لها و كفا عليّة الواجب تعالى للأشياء عند الاشراقيين.

الخامس الفاعل بالقصد، و هو الذى له علم و إرادة و علمه بفعله تفصيليّ قبل الفعل بداع زائد كالانسان فى أفعاله الاختياريّة و كالواجب عند جمهور المتكلمين.

السادس الفاعل بالعناية، و هو الذى له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفس الصورة العلميّة منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالانسان الواقع على جذع عالٍ، فانّه بمجرّد توهّم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب تعالى فى إيجاده الأشياء عند المشّائين.

السابع الفاعل بالتجلّى، و هو الذى يفعل الفعل و له علم تفصيلىّ به هو عين علمه الاجمالىّ بذاته، كالنفس الانسانيّة المجرّدة، فانها لمّا كانت صورة أخيرة لنوعها كانت على بساطتها مبدءً لجميع كمالاتها الثانية التى هى لعليّتها واجدة لها فى ذاتها و علمها الحضورىّ بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و إن لم يتميز بعضها من بعض، و كالواجب تعالىٰ بناء على ما سيأتى إن شاء الله أنّ له تعالىٰ علماً إجمالياً بالأشياء فى عين الكشف التفصيلىّ.

الثامن الفاعل بالتسخير، و هو الفاعل الذى هو و فعله لفاعل، فهو فاعل مسخَّر فى فعله، كالقوى الطبيعيّة و النباتيّة و الحيوانيّة المسخّرة فى أفعالها للنفس الانسانيّة، و كالعلل الكونيّة المسخَّرة للواجب تعالى.

و فى عدّ الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية نوعين بحيالها مباينين للفاعل بالقصد نظر، توضيحه أنّا ننسب الأعمال المكتنفة بكلّ نوع من الأنواع المشهودة أعنى كمالاتها الثانية إلى نفس ذلك النوع، فكلّ نوع علّة فاعليّة لكمالا ته الثانية. والأنواع فى ذلك على قسمين: منها مايصدر عنه أفعاله لطبعه

من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر، و منها ما للعلم دخل فى صدور افعاله عنه كالانسان.

والقسم الثانى مجهّز بالعلم، ولاريب أنّه إنمّا جُهِّز به لتميز ما هو كماله من الأفعال ممّا ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله و يترك ماليس فيه ذلك. كالصبي يلتقم ما أخذه، فان وجده صالحة للتغذّى كالفاكهة أكله و إن لم يجده كذلك تركه و رمى به، فتوسيطه العلم لتشخيص الفعل الذى فيه كمال و تمييزه من غيره و الذى يوسّطه من العلم و التصديق إن كان حاضراً عنده غير مفتقر فى التصديق به إلى تروّى فكر، كالعلوم الناشئة بالملكات ونحو ها، لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله و إن كان مشكوكاً فيه مفتقراً إلى التصديق به أخذ فى تطبيق العناوين والأوصاف الكماليّة على الفعل، فان انتهى إلى التصديق بكونه كمالاً فعله و إن انتهى إلى خلاف ذلك تركه. و هذا الميل و الانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذى نسمّيه اختياراً و نعدّ الفعل الصادر عنه فعلاً اختيارياً.

فتبين أنّ فعل هذا النوع من الفاعل العلميّ يتوقف على حضور التصديق بوجوب الفعل، اى كونه كمالاً و كون ما يقابله اى الترك خلاف ذلك. فان كان التصديق به حاضراً فى النفس من دون حاجة إلى تعمّل فكريّ لم يلبث دون أن ياتى بالفعل، و إن لم يكن حاضراً احتاج إلى تروٍّ و فكر حتى يطبق على الفعل المأتىّ به صفة الوجوب و الرجحان و على تركه صفة الاستحالة و المرجوحيّة من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل و مرجوحيّة الترك مستندين إلى طبع الأمر، كمن كان قاعداً تحت جدار يريد أن ينقضّ عليه، فانّه يقوم خوفاً من انهدامه عليه. او كانا مستندين إلى إجبار مجبر، كمن كان قاعداً مستظلاً بجدار فهدّده جبّار أنّه إن لم يقم هدّم الجدار عليه، فانّه يقوم خوفاً من انهدامه عليه. و الفعل فى الصورتين إراديّ، و التصديق على نحو واحد.

و من هنا يظهر أنّ الفعل الاجبارىّ لايباين الفعل الاختيارىّ ولايتميز منه بحسب الوجود الخارجىّ بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيماً للفاعل بالقصد. فقصارى مايصنعه المجبر أنّه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيواجه الفاعل المكره فعلاً ذا طرف واحد ليس له إلاّ أن يفعله، كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك.

نعم العقلاء فى سننهم الاجتماعيّة فرّقوا بين الفعلين حفظاً لمصلحة الاجتماع و رعايةً لقوانينهم الجارية المستتبعة للمدح والذم و الثواب و العقاب، فانقسام الفعل إلى الاختيارىّ و الجبرىّ انقسام اعتبارىّ لاحقيقىّ.

و يظهر أيضاً أنّ الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالقصد، فانّ تصور السقوط ممن قام على جذع عالٍ، مثلاً، علم واحد موجود فى الخائف الذى أدهشه تصوّر السقوط فيسقط و فيمن اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلايخاف ولايسقط، كالبنّاء مثلا فوق الأبنية والجدران العالية جداً.

فالصاعد فوق جدار عال القائم عليه يعلم أنّ من الممكن أن يثبت فى مكانه فيسلم او يسقط منه فيهلك، غير أنّه إن استغرقه الخوف و الدهشة الشديدة و جذبت نفسه إلى الاقتصار على تصوّر السقوط سقط، بخلاف المعتاد بذلك، فانّ الصورتين موجودتان عنده من دون خوف و دهشة، فيختار الثبات فى مكانه فلايسقط.

و فقدان هذا الفعل العنائىّ للغاية الصالحة العقلائيّة لايوجب خلوّه من مطلق الداعى، فالداعى أعمّ من ذلك كما سيأتى فى الكلام على اللعب و العبث.

***

## الفصل الثامن

## فى انه لا مؤثر فى الوجود بحقيقة معنى الكلمة الا الله سبحانه

قد تقدّم أنّ العليّة و المعلوليّة سارية فى الموجودات، فما من موجود إلاّ و هو علة ليست بمعلولة او معلول ليس بعلة او علة لشىء و معلول لشىء، و تقدم أنّ سلسلة العلل تنتهى إلى علة ليست بمعلولة و هو الواجب تعالى، و تقدّم أنّه تعالى واحد وحدة حقة لايتثنى ولا يتكرر و غيره من كلّ موجود مفروض واجب به ممكن فى نفسه، و تقدّم أن لاغنى للمعلول عن العلة الفاعليّة، كما أنّه لاغنى له عن العلة التامّة، فهو تعالى علّة تامّة للكلّ فى عين أنّه علّة فاعليّة. و تقدّم أنّ العلّيّة فى الوجود و هو أثر الجاعل، وأنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته قائم بها. كما أنّ وجود العلة مستقلّ بالنسبة إليه مقوّم له لا حكم للمعلول إلاّ و هو لوجود العلة و به.

فهو تعالى الفاعل المستقلّ فى مبدئيّته على الاطلاق والقائم بذاته فى إيجاده و عليّته و هو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة. لامؤثّر فى الوجود إلاّ هو، ليس لغيره من الاستقلال الذى هو ملاك العلّيّة و الايجاد إلاّ الاستقلال النسبىّ. فالعلل الفاعليّة فى الوجود معدّات مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدء الأوّل و فاعل الكلّ تعالىٰ.

هذا بالنظر إلى حقيقة الوجود الأصيلة المتحققة بمراتبها فى الأعيان، و أمّا بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيّات الجوهرية و العرضيّة المتلبّسة بالوجود المستقلة فى ذلك، فهو تعالى علة تنتهى إليها العلل كلّها. فما كان من الأشياء ينتهى إليه بلا واسطة فهو علّته، و ما كان منها ينتهى إليه بواسطة فهو علّة

علّته، و علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء. فهو تعالىٰ فاعل كلّ شيء والعلل كلّها مسخّرة له.

## الفصل التاسع

## فى ان الفاعل التام الفاعلية اقوى من فعله واقدم

أمّا أنّه أقوى وجوداً و أشدّ، فلأنّ الفعل و هو معلوله رابطه بالنسبة إليه قائم الهويّة به، و هو المستقلّ الذى يقوّمه و يحيط به. و لا نعنى بأشدّية الوجود إلاّ ذلك. و هذا يجرى فى العلّة التامّة أيضاً كما يجرى فى الفاعل المؤثر.

و قد عدّ صدرالمتألهين، ره، المسألة بديهية، إذ قال: «البداهة حاكمة بأنّ العلّة المؤثّرة هى أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلّيّة و فى غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء»، انتهى. (الأسفار، ج٢، ص١٨٧)

و أمّا أنّه أقدم وجوداً من فعله، فهو من الفطريّات، لمكان توقف وجود الفعل على وجود فاعله. و هذا أيضاً كما يجرى فى الفاعل يجرى فى العلة التامّة و سائر العلل.

و القول بأنّ العلة التامّة مع المعلول، لأنّ من أجزائها المادّة و الصورة اللّتيَن هما مع المعلول بل عين المعلول، فلا يتقدم عليه لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه.

مدفوع بأنّ المادّة كما تقدم علّة مادّية لمجموع المادّة و الصورة الذى هو الشيء المركّب، و كذا الصورة علّة صوريّة للمجموع منهما. وأمّا المجموع الحاصل منهما فليس بعلّة لشيء. فكلّ واحد منهما علّة متقدمة والمجموع معلول

متأخر فلا إشكال.

و هذا معنى ما قيل: إنّ المتقدم هو الآحاد بالأسر والمتأخر هو المجموع بشرط الاجتماع.

## الفصل العاشر

## فى ان البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً

المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً و قابلاً مطلقاً. واحترز بقيد وحدة الحيثيّة عن الأنواع المادّيّة التى تفعل بصور ها و تقبل بموادّها، كالنار تفعل الحرارة بصورتها و تقبلها بمادّتها، و ذهب المتأخرون إلى جوازه مطلقاً. والحق هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال و الاستكمال الخارجيّ فلا يجامع القبول الفعل فى شيء واحد بما هو واحد، و ما كان القبول فيه بمعنى الا تصاف والانتزاع من ذات الشيء من غيرانفعال و تأثر خارجى كلوازم الماهيات فيجوز اجتماعها.

والحجّة على ذلك أنّ القبول بمعنى الانفعال والتأثر يلازم الفقدان و الفعل يلازم الوجدان و هما جهتان متباينتان متدافعتان لاتجتمعان فى الواحد من حيث هو واحد. و أمّا لوازم الماهيّات مثلاً كزوجيّة الأربعة فانّ تمام الذات فيها لايعقل خالية من لازمها حتى يتصور فيها معنى الفقدان.فالقبول فيها بمعنى مطلق الا تصاف، ولا ضير فى ذلك.

واحتجّ المشهورعلى الامتناع مطلقاً بوجهين:

احدهما أن الفعل و القبول أثران متغايران، فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد.

الثانى أنّ نسبة القابل إلى مقبوله بالامكان و نسبة الفاعل التامّ الفاعليّة

الى فعله بالوجوب. فلو كان شيء واحد فاعلاً و قابلاً لشيء كانت نسبته إلى ذلك بالامكان و الوجوب معاً و هما متنافيان، و تنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومات.

والحجّتان لو تمّتالم تدلّا على أكثر من امتناع اجتماع الفعل و القبول بمعنى الانفعال و التأثر فى شيء واحد بما هو واحد. و أمّا القبول بمعنى الا تصاف كاتصاف الماهيّات بلوازمها، فليس أثراً صادراً عن الذات يسبقه إمكان.

والحجّتان مع ذلك لاتخلوان من مناقشة، أما الأولى فلأنّ جعل القبول أثراً صادراً عن القابل يوجب كون القابل علّة فاعليّة للقبول، فيرد الاشكال فى قبول القابل البسيط للصورة حيث إنّه يفعل القبول و يصير جزءاً من المركّب و هما أثران لايصدران عن الواحد.

وأمّا الثانية فلأنّ نسبة العلة الفاعليّة بما أنّها إحدى العلل الأربع إلى الفعل ليست نسبة الوجوب، إذ مجرّد وجود العلّة الفاعليّة لايستوجب وجود المعلول ما لم ينضمّ إليها سائر العلل. اللهم إلاّ أن يكون الفاعل علّة تامّة وحدها و مجرّد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة، و المراد به كونه فاعلاً بالفعل بانضمام بقيّة العلل إليه، لايوجب تغيّر نسبته فى نفسه إلى الفعل من الامكان الى الوجوب.

واحتجّ المتأخرون على جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً و قابلاً بلوازم الماهيّات سيّما البسائط منها، فما منها إلاّ وله لازم أو لوازم كالامكان و كونه ماهيّةً و مفهوماً، و كذا المفاهيم المنتزعة من ذات الواجب تعالى كوجوب الوجود والوحدانيّة، فانّ الذات فاعل لها و قابل لها.

والحجة كما عرفت لا تتمّ إلاّ فيما كان القبول فيه بمعنى الا تصاف، فالقبول و الفعل فيه واحد. و أمّا ما كان القبول فيه انفعالاً و تأثراً و استكمالاً، فالقبول فيه يلازم الفقدان و الفعل يلازم الوجدان وهما متنافيان لايجتمعان فى واحد.

# الفصل الحادى عشر

## فى العلة الغائية واثباتها

سيأتى، إن شاء الله، بيان أنّ الحركة كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة، فهناك كمال ثان يتوجه إليه المتحرك بحركته المنتهية إليه، فهو الكمال الأخير الذى يتوصل إليه المتحرك بحركته وهو المطلوب لنفسه و الحركة مطلوبة لأجله، و لذا قيل إنّ الحركة لا تكون مطلوبة لنفسها و إنّها لا تكون ممّا يقتضيه ذات الشيء.

و هذا الكمال الثانى هو المسمّىٰ غاية الحركة يستكمل بها المتحرك نسبتها إلى الحركة نسبة التمام إلى النقص ولايخلو عنها حركة و إلاّ انقلبت سكوناً.

و لما بين الغاية والحركة من الارتباط و النسبة الثابتة كان بينهما نوع من الاتحاد ترتبط به الغاية بالمحرّك كمثل الحركة كما ترتبط بالمتحرك كمثل الحركة.

ثمّ إن المحرّك إذا كان هو الطبيعة و حرّكت الجسم بشيء من الحركات العرضيّة الوضعيّة و الكيفيّة و الكميّة و الأينيّة مستكملاً بها الجسم كانت الغاية هو التمام الذى يتوجه إليه المتحرك بحركته و تطلبه الطبيعة المحرّكة بتحريكها. ولو لا الغاية لم يكن من المحرك تحريك ولا من المتحرك حركة. فالجسم المتحرك مثلاً من وضع إلى وضع إنمّا يريد الوضع الثانى فيتوجه إليه بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سيّال يستبدل به فرداً آنياً إلى فرد مثله حتى يستقرّ على وضع ثابت غير متغيّر فيثبت عليه و هو التمام المطلوب لنفسه والمحرك أيضاً يطلب ذلك.

و اذا كان المحرك فاعلاً علمياً لعلمه دخل فى فعله كالنفوس الحيوانيّة و

الانسانيّة كانت الحركة بما لها من الغاية التى هو التمام مرادة له، لكنّ الغاية هى المرادة لنفسها و الحركة تتبعها،لأنّها لأجل الغاية كما تقدم، غير أنّ الفاعل العلمىّ ربما يتخيل ما يلزم الغاية او يقارنها غاية للحركة فيأخذه منتهى إليه للحركة و يوجد بينهما تخيلاً فيحرّك نحوه، كمن يتحرك إلى مكان ليلق صديقه أو يمشى إلى مشرعة لشرب الماء، وكمن يحضر السوق ليبيع و يشترى.

هذا كله فيما كان الفعل حركة عرضيّة طبيعيّة او إراديّة. و أمّا إذا كان فعلا جوهريّاً كالأنواع الجوهريّة، فان كان من الجواهر التى لها تعلق مّا بالمادّة فسيأتى إن شاء الله أنها جميعاً متحركة بحركة جوهريّة لها وجودات سيّالة تنتهى إلى وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها، فلها تمامٌ هو وجهتها التى تولّيها و هو مراد عللها الفاعلة المحركة لنفسه وحركاتها الجوهريّة مرادة لأجله.

و إن كان الفعل من الجواهر المجرّدة ذاتاً و فعلاً عن المادّة فهو لمكان فعليّة وجوده و تنزّهه عن القوّة لاينقسم إلى تمام و نقص كغيره، بل هو تمام فى نفسه مراد لنفسه مقصود لأجله، و الفعل و الغاية هناك واحد، بمعنى أنّ الفعل بحقيقته التى فى مرتبة وجود الفاعل غاية لنفسه التى هى الرقيقة، لا أنّ الفعل علة غائيّة لنفسه متقدمة على نفسه لاستحالة عليّة الشىء لنفسه.

فقد تبيّن أنّ لكلّ فاعل غايةً فى فعله، و هى العلّة الغائيّة للفعل، و هو المطلوب.

و ظهر ممّا تقدّم امور:أحد ها أنّ غاية الفعل – و هى التى يتعلق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة و لنفسه– قد تتحد مع فعله بمعنى كون الغاية هى حقيقة الفعل المتقررة فى مرتبة وجود الفاعل و مرجعه إلى اتحاد الفاعل و الغاية، كما إذا كان فعل الفاعل موجوداً مجرّداً فى ذاته و فعله تامّ الفعلية فى نفسه مراداً لنفسه. و قد لا تتحد مع الفعل بل يختلفان، كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضيّة او من الجواهر التى لها نوع تعلق بالمادّة

كالنفوس و الصور المنطبعة فى المواد، فانّ الفاعل يتوصل إلى هذا القبيل من الغايات بالتحريك و الحركة غير مطلوبة لنفسها فتتحقق الحركة و تترتب عليها الغاية، سواء كانت الغاية راجعة إلى الفاعل كمن يحزنه ضرّ ضرير فيرفعه ابتغاء للفرح، او راجعة إلى المادّة كمن يتحرك إلى وضع يصلح حاله، او راجعة إلى غيرهما كمن يكرم يتيماً ليفرح.

و ثانيها أنّ الغاية معلومة للفواعل العلميّة قبل الفعل و إن كانت متحققة بعده مترتبة عليه. و ذلك أنّ هذا القبيل من الفواعل مريدة لفعلها و الارادة كيفما كانت مسبوقة بالعلم، فان كان هناك تحريك كانت الحركة مرادة لاجل الغاية. فالغاية مرادة للفاعل قبل الفعل و إن لم يكن هناك تحريك و كان الفعل هو الغاية فارادته و العلم به إرادة للغاية و علم بها.

و أمّا قولهم: إنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً و بعده وجوداً، فانمّا يتمّ فى غير غاية الطبائع لفقدانها العلم.

و أمّا قولهم: إنّ العلة الغائيّة علّة فاعليّة لفاعليّة الفاعل، فكلام لايخلو عن مسامحة. لأنّ الفواعل الطبيعيّة لاعلم لها حتى يحضرها غاياتها حضوراً علمياً يعطى الفاعليّة للفاعل، و أمّا بحسب الوجود الخارجىّ فالغاية مترتبة الوجود على وجود الفعل، و الفعل متأخر وجوداً عن الفاعل بماهو فاعل، فمن المستحيل أن تكون الغاية علة لفاعليّة الفاعل.

والفواعل العلميّة غير الطبيعيّة إمّا غايتها عين فعلها و الفعل معلول لفاعله و من المستحيل أن يكون المعلول علّة لعلته، و إمّا غايتها مترتبة الوجود على فعلها متأخرة عنه و من المستحيل أن تكون علّة لفاعل الفعل المتقدم عليه، وحضور الغاية حضوراً علمياً للفاعل قبل الفعل وجود ذهنى هو أضعف من أن يكون علة لأمر خارجىّ و هو الفاعل بما هو فاعل.

والحق —كما سيأتى تفصيله— أنّ الفواعل العلميّة بوجوداتها النوعيّة علل فاعليّة للأفعال المرتبطة بها الموجودة لها فى ذيل نوعيّتها. كما أنّ كلّ نوع من

الأنواع الطبيعيّة مبدء فاعليّ لما يوجد حولها و يصدر عنها من الأفعال، و إذ كانت فواعل علميّة، فحصول صورة الفعل العلميّة عندها شرط متمّم لفاعليّتها يتوقف عليه فعليّة التأثير. و هذا هو المراد بكون العلة الغائيّة علة لفاعليّة العلة الفاعليّة و إلاّ فالفاعل بنوعيّته علة فاعليّة للأفعال الصادرة عنه القائمة به التى هى كمالات ثانية له يستكمل بها.

و ثالثها أنّ الغاية و إن كانت بحسب النظر البدوىّ تارة راجعة إلى الفاعل و تارة إلى المادّة و تارة إلى غيرهما، لكنّها بحسب النظر الدقيق راجعة إلى الفاعل دائماً، فانّ من يحسن إلى مسكين ليسرّ المسكين بذلك يتألم من مشاهدة ما يراه عليه من رثاثة الحال فهو يريد باحسانه إزاحة الألم عن نفسه، و كذلك من يسير إلى مكان ليستريح فيه يريد بالحقيقة إراحة نفسه من إدراك ما يجده ببدنه من التعب.

و بالجملة، الفعل دائماً مسانخ لفاعله ملائم له مرضىّ عنده، و كذا ما يترتب عليه من الغاية فهو خير للفاعل كمال له.

و أما ما قيل: إنّ العالى لايستكمل بالسافل ولايريده لكونه علة و العلة أقوى وجوداً و أعلى منزلة من معلولها.

فمندفع، كما قيل، بأنّ الفاعل إنمّا يريده بما أنّه أثر من آثاره، فالارادة بالحقيقة متعلقة بنفس الفاعل بالذات و بغاية الفعل المترتبة عليه بتبعه.

فالفاعل حينما يتصور الغاية الكماليّة يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء والسببيّة للغاية، فالجائع الذى يريد الأكل ليشبع به، مثلاً، يشاهد نفسه بمالها من الاقتضاء لهذا الفعل المترتب عليه الغاية، أى يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء، فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعلىّ الخارجىّ.

فان كان للفاعل نوع تعلّق بالمادّة كان مستكملاً بفعليّة الغاية التى هى ذاته بما أنّه فاعل. و أمّا الغاية الخارجة من ذاته المترتبة وجوداً على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع، و إن كان مجرّداً عن المادّة ذاتاً و فعلاً فهو كامل فى نفسه

غير مستكمل بغايته التى هى ذاته التامّة الفعليّة التى هى فى الحقيقة ذاته التامّة.

فظهر ممّا تقدّم: أولاً انّ غاية الفاعل فى فعله إنّما هى ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة،و أمّا غاية الفعل المترتبة عليه فانّها هى غاية مرادة بالتبع.

و ثانياً أنّ الغاية كمال للفاعل دائماً، فان كان الفاعل متعلقاً بالمادّة نوعاً من التعلّق كان مستكملاً بالغاية التى هى ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة و إن كان مجرّداً عن المادّة مطلقاً كانت الغاية عين ذاته التى هى كمال ذاته من غير أن يكون كمالاً بعدالنقص و فعليّة بعد القوّة.

ومن هنا يتبيّن أنّ قولهم: «إن كلّ فاعل له فى فعله غاية فانّه يستكمل بغايته و ينتفع به»، لايخلو من مساحمة، فانّه غير مطّرد إلاّ فى الفواعل المتعلقة بالمّادة نوع تعلّق.

### تنبيه

ذهب قوم من المتكلمين إلى أنّ الواجب تعالى لاغاية له فى أفعاله، لغناه بالذات عن غيره،و هو قولهم: إنّ افعال الله لا تعلل بالأغراض، و ذهب آخرون منهم إلى أنّ له تعالى فى أفعاله غايات و مصالح عائدة إلى غيره وينتفع بها خلقه.

و يردّ الاوّل ما تقدّم أنّ فعل الفاعل لايخلو من أن يكون خيراً مطلو با له بالذات او منتهياً إلى خير مطلوب بالذات، و ليس من لوازم وجود الغاية حاجة الفاعل إليها، لجواز كونها عين الفاعل كما تقدّم.

و يردّ الثانى أنّه وإن لم يستلزم حاجته تعالى إلى غيره و استكماله بالغايات المترتبة على أفعاله و انتفاعه بها، لكن يبقى عليه لزوم إرادة العالى للسافل و طلب الأشرف للأخسّ. فلو كانت غايته التى دعته إلى الفعل و توقف عليها

فعله، بل فاعليّته هى التى تترتب على الفعل من الخير و المصلحة لكان لغيره شيء من التأثير فيه، و هو فاعل أوّل تامّ الفاعليّة لا يتوقف فى فاعليّته على شيء.

بل الحق - كما تقدّم - أنّ الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله بالحقيقة إلاّ ذاته الفاعلة بما هى فاعلة لايبعثه نحوالفعل إلاّ نفسه و ما يترتب على الفعل من الغاية غاية بالتبع و هو تعالى فاعل تامّ الفاعليّة و علة اولى إليها تنتهى كلّ علة. فذاته تعالى بما أنّه عين العلم بنظام الخير غاية لذاته الفاعلة لكلّ خيرسواه والمبدء لكلّ كمال غيره.

ولا يناقض قولنا: إنّ فاعليّة الفاعل تتوقف على العلّة الغائيّة الظاهر فى المغايرة بين المتوقف و المتوقف عليه، قولنا: إنّ غاية الذات الواجبة هى عين الذات المتعالية.

فالمراد بالتوقف والاقتضاء فى هذاالمقام المعنى الأعمّ الذى هو عدم الانفكاك. فهو كما أشار إليه صدرالمتألهين، من المسامحات الكلاميّة التى يعتمد فيها على فهم المتدرّب فى العلوم، كقولهم فى تفسير الواجب بالذات: إنّه الامر الذى يقتضى لذاته الوجود وانّه موجود واجب لذاته الظاهر فى كون الذات علة لوجوده ووجوده عينه.

و بالجملة، فعلمه تعالىٰ فى ذاته بنظام الخير غاية لفاعليّته التى هى عين الذات، بل الامعان فى البحث يعطى أنّه تعالىٰ غاية الغايات. فقد عرفت أنّ وجود كلّ معلول بما أنّه معلول رابط بالنسبة إلى علّته لايستقلّ دونها. و من المعلوم أنّ التوقف لايتمّ معناه دون أن يتعلق بمتوقف عليه لنفسه و إلاّ لتسلسل. وكذا الطلب و القصد والارادة و التوجّه و أمثالها لا تتحقق بمعناها إلاّ بالانتهاء إلى مطلوب لنفسه و مقصود لنفسه و مراد لنفسه و متوجّه إليه لنفسه. و إذ كان تعالى هو العلّة الأولىٰ التى إليها ينتهى وجودماسواه، فهو استقلال كلّ مستقلّ وعماد كلّ معتمد، فلا يطلب طالب ولايريد مريد إلاّ

إيّاه و لايتوجّه متوجّه إلاّ إليه بلا واسطة أو معها، فهو تعالى غاية كلّ ذى غاية.

## الفصل الثانى عشر

## فى أن الجزاف والقصد الضرورى والعادة وما يناظرها من الافعال لاتخلو عن غاية

قد يتوهّم أنّ من الأفعال الاراديّة مالا غاية له، كملاعب الأطفال و التنفّس و انتقال المريض النائم من جانب إلى جانب و اللعب باللحية و أمثال ذلك . فينتقض بذلك كلّيّة قولهم: إنّ لكلّ فعل غايةً. و يندفع ذلك بالتأمّل فى مبادى أفعالنا الاراديّة و كيفيّة ترتّب غاياتها عليها. فنقول: قالوا: إنّ لأفعالنا الاراديّة و حركاتنا الاختياريّة مبدءً قريباً مباشراً للحركات المسمّاة أفعالاً، و هو القوّة العاملة المنبثّة فى العضلات المحرّكة إيّاها، و قبل القوّة العاملة مبدء آخر هو الشوقيّة المنتهية إلى الارادة و الاجماع، و قبل الشوقية مبدء آخر هو الصورة العلميّة من تفكّر او تخيّل يدعو إلى الفعل لغايته، فهذه مبادٍ ثلاثة غير الاراديّة.

أمّا القوّة العاملة فهى مبدء طبيعىّ لاشعور له بالفعل، فغايتها ما تنتهى إليه الحركة كما هو شأن الفواعل الطبيعيّة.

وأمّا المبدآن الآخران، أعنى الشوقيّة و الصورة العلميّة، فربّما كانت غايتهما غاية القوّة العاملة و هى ماينتهى إليه الحركة و عندئذ تتحد المبادى الثلاثة فى الغاية، كمن تخيّل الاستقرار فى مكان غير مكانه فاشتاق إليه فتحرك نحوه و استقرّ عليه. وربّما كانت غايتهما غير غاية القوّة العاملة كمن

تصوّر مكاناً غير مكانه فانتقل إليه للقاء صديقه.

و المبدء البعيد، أعنى الصورة العلميّة، ربمّا كانت تخيليّة فقط بحضور صورة الفعل تخيّلاً من غير فكر و ربما كانت فكريّة ولامحالة معها تخيّل جزئىّ للفعل. وأيضاً ربما كانت وحدها مبدء للشوقيّة، و ربما كانت مبدء لها باعانة من الطبيعة كما فى التنفس، او من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب،او من الخلق و العادة كاللعب باللحية.

فاذا تطابقت المبادى الثلاثة فى الغاية كالانسان يتخيّل صورة مكان فيشتاق إليه فيتحرك نحوه و يسمّى جزافاً كان لفعله بما له من المبادى غايته.

و إذا عقّب المبدء العلمىّ الشوقيّة باعانة من الطبيعة كالتنفّس او من المزاج كانتقال المريض من جانب أملّه الاستقرار عليه إلى جانب و يسمّى قصداً ضرورياً أو باعانة من الخُلق كاللعب باللحية و يسمّى الفعل حينئذ عادة،كان لكلٍّ من مبادى الفعل غايته.

ولاضير فى غفلة الفاعل و عدم التفاته إلى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية فى بعض هذا الصور أو جميعها،فانّ تخيّل الغاية غيرالعلم بتخيّل الغاية و العلم غيرالعلم بالعلم.

و الغاية فى جميع هذه الصور المسمّاة عبثاً ليست غاية فكريّة. ولا ضير فيه، لأنّ المبدء العلمىّ فيها صورة تخيليّة غير فكريّة،فلامبدء فكرىّ فيها حتى تكون لها غاية فكريّة.و إن شئت فقل: إنّ فيهامبدء فكرياً ظنياً ملحوظاً على سبيل الاجمال يلمح إليه الشوق المنبعث من تخيّل صورة الفعل، فالطفل مثلاً يتصوّر الاستقرار على مكان غير مكانه فينبعث منه شوق مّا يلمح إلى أنّه راجح ينبغى أن يفعل فيقضى إجمالاً برجحانه فيشتدّ شوقه فيريد فيفعل من دون أن يكون الفعل مسبوقاً بعلم تفصيلىّ يتمّ بالحكم بالرجحان. نظير المتكلم عن ملكة، فيلفظ بالحرف بعدالحرف من غيرتصوّر و تصديق تفصيلاً، و الفعل علمىّ اختيارىّ.

و كذا لاضير فى انتفاء الغاية فى بعض الحركات الطبيعيّة اوالاراديّة المنقطعة دون الوصول إلى الغاية و يسمّى الفعل حين ذاك باطلاً. و ذلك أنّ انتفاء الغاية في فعل أمرٌ و انتفاء الغاية بانقطاع الحركة و بطلانها أمرٌ آخر، و المدّعى امتناع الأوّل دون الثانى، و هو ظاهر.

و ليعلم أن مبادى الفعل الارادىّ منّا مترتبة على ما تقدّم، فهناك قوّة عاملة يترتب عليها الفعل و هى مترتبة على الارادة و هى مترتبة على الشوقية من غير إرادة متخللة بينها، والشوقية مترتبة على الصورة العلميّة الفكريّة او التخيّليّة من غير إرادة متعلقة بها، بل نفس العلم يفعل الشوق، كذا قالوا. و لاينا فيه إسنادهم الشوق إلى بعض من الصفات النفسانيّة، لأنّ الصفات النفسانية تلازم العلم.

قال الشيخ فى الشفا: «لانبعاث هذا الشوق علّة مّا لامحالة إمّا عادة او ضجر عن هيئة و إرادة انتقال إلى هيئة اخرىٰ و إمّا حرص من القوى المحركة و المحسّة على أن يتجدد لها فعل تحريك او إحساس. و العادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ، أعنى بحسب القوّة الحيوانيّة و التخيّليّة. و اللذة هى الخير الحسّىّ و الحيوانىّ و التخيّلىّ بالحقيقة و هى المظنونة خيراً بحسب الخير الانسانىّ. فاذا كان المبدء تخيّلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة تخيّلياً حيوانياً، فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه و إن لم يكن خيراً حقيقياً اى بحسب العقل»، انتهىٰ.

ثمّ إنّ الشوق لمّا كان لايتعلق إلاّ بكمال مفقود غير موجود كان مختصاً بالفاعل العلمىّ المتعلق بالمادّة نوعاً من التعلق، فالفاعل المجرّد ليس فيه من مبادى الفعل الارادىّ إلاّ العلم و الارادة، بخلاف الفاعل العلمىّ الذى له نوع تعلق بالمادّة، فانّ له العلم و الشوق و الارادة و القوّة المادية المباشرة للفعل على ما تقدم، كذا قالوا.

٭٭٭

## الفصل الثالث عشر

## فى نفى الاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية

ربما يتوهم أنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعلها، فليس كلّ فاعل له فى فعله غاية. و مثّلوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، فالعثور على الكنز غاية مترتبة على الفعل غير مرتبطة بالحافر و لامقصودة له، و بمن يدخل بيتاً ليستظلّ فيه فينهدم عليه فيموت و ليس الموت غاية مقصودة للداخل. و يسمى النوع الأوّل من الاتفاق بختاً سعيداً و النوع الثانى بختاً شقياً.

و الحقّ أن لا اتفاق فى الوجود. والبرهان عليه أنّ الامور الممكنة فى وقوعها على أربعة أقسام: دائمىّ الوقوع والأكثرىّ الوقوع والمتساوى الوقوع و اللاوقوع و الأقلىّ الوقوع. أمّا الدائمىّ الوقوع والأكثرىّ الوقوع، فلكلّ منهما علّة عند العقل بالضرورة، و الفرق بينهما أنّ الاكثرىّ الوقوع يعارضه فى بعض الأحيان معارض يمنعه من الوقوع بخلاف الدائمىّ الوقوع حيث لامعارض له، و إذ كان تخلّف الاكثرىّ فى بعض الأحيان عن الوقوع مستنداً إلى معارض مفروض فهو دائمىّ الوقوع بشرط عدم المعارض بالضرورة، مثاله الوليد الانسانىّ يولد فى الأغلب ذا أصابع خمس و يتخلف فى بعض الأحيان فيولد و له إصبع زائدة لوجود معارض يعارض القوّة المصوّرة فيما تقتضيه من الفعل، فالقوّة المصوّرة بشرط عدم المعارض تأتى بخمس أصابع دائماً.

و نظير الكلام يجري في الأقليّ الوفوع، فانه مع اشتراط المعارض الخاصّ الذي يعارض السبب الأكثريّ دائمـيّ الوقوع بالضرورة، كما في مثال الاصبع الزائدة، فالقوّة المصوّرة كلما صادفت في المحل مادّة زائدة تصلح لصورة

أصبع على شرائطها الخاصّة، فانّها تصوّر إصبعاً دائماً.

و نظير الكلام الجارى فى الأكثرىّ الوقوع والأقلىّ الوقوع يجرى فى المتساوى الوقوع و اللاوقوع كقيام زيد و قعوده.

فالأسباب الحقيقيّة دائمة التأثير من غير تخلّف فى فعلها ولا فى غايتها و القول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقيّة و نسبة الغاية إلى غير ذى‌الغاية. فعثور الحافر للبئر على الكنز إذا نسب إلى سببها الذاتىّ و هو حفر البئر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته غاية ذاتيّة دائميّة و ليس من الاتفاق فى شىء. و إذا نسب إلى مطلق حفر البئر من غير شرط آخر كان اتفاقاً و غاية عرضيّة منسوبة إلى غير سببه الذاتىّ الدائمىّ. و كذا موت من انهدم عليه البيت و قد دخله للاستظلال إذا نسب إلى سببه الذاتىّ، و هو الدخول فى بيت مشرف على الانهدام و المكث فيه حتى ينهدم غاية ذاتيّة دائميّة، وإذا نسب إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان اتفاقاً، و غاية عرضيّة منسوبة إلى غير سببه الذاتىّ، و الكلام فى سائر الأمثلة الجزئيّة للاتفاق على قياس هذين المثالين.

و قد تمسك القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثلة الجزئيّة التى عرفت حالها. و قد نسب إلى ذى مقراطيس أنّ كينونة العالم بالاتفاق. و ذلك أنّ الاجسام مؤلّفة من أجرام صغار صلبة منبثّة فى خلاء غير متناه و هى متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادفت منها جملة اجتمعت على هيأة خاصّة، فكان هذا العالم، و لكنه زعم أنّ كينونة الحيوان و النبات ليس باتفاق.

و نسب إلى أنباذ قلس أنّ تكوّن الأجرام الاسطقسيّة بالاتفاق، فمااتفق منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء و النسل بقى و ما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبقَ و تلاشى. وقداحتجّ على ذلك بعدّة حجج:

الحجّة الأولى أنّ الطبيعة لاروية لهافكيف تفعل فعلها لاجل غاية؟ واجيب عنهابأنّ الروية لاتجعل الفعل ذاغاية،و انمّا تميّز الفعل من غيره و

تعيّنه، ثم الغاية تترتب على الفعل لذاتها لابجعل جاعل، فاختلاف الدواعى و الصوارف هو المحوج لإعمال الروية المعينة، ولولا ذلك لم يحتج إليها. كما أنّ الأفعال الصادرة عن الملكات كذلك ، فالمتكلم بكلام يأتى بالحرف بعد الحرف على هيآتها المختلفة من غير روية يتروّى بها ولو تروّى لتبلّد وانقطع عن الكلام. و كذا أرباب الصناعات فى صناعاتهم لو تروّى فى ضمن العمل واحد منهم لتبلّد و انقطع.

الحجّة الثانية أنّ فى نظام الطبيعة أنواعاً من الفساد و الموت وأقساماً من الشرّ و المساءة فى نظام لايتغير عن أسباب لا تتخلف و هى غير مقصودة للطبيعة بل لضرورة المادة، فلنحكم أنّ أنواع الخير و المنافع المترتبة على فعل الطبيعة أيضاً على هذا النمط من غير قصد من الطبيعة ولا داعٍ يدعوها إلى ذلك.

واجيب عنها بأنّ ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعيّة غاياتِها لانقطاع حركاتها، فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغها، و قد تقدّم الكلام فى الباطل.

و ما كان منها من قبيل الغايات التى هى شرور و هى على نظام دائمىّ فهى امور خيرها غالب على شرّها فهى غايات بالقصد الثانى و الغايات بالقصد الأوّل هى الخيرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور، و تفصيل الكلام فى هذا المعنى فى بحث القضاء.

فمثل الطبيعة في أفعالها التى تنتهى إلى هذه الشرور مثل النجّار يريد أن يصنع باباً من خشبة فيأخذ بالنحت و النشر، فيركب و يصنع ولازمه الضروريّ إضاعة مقدار من الخشبة بالنشر و النحت وهى مرادة له بالقصد الثانى بتبع إرادته لصنع الباب.

الحجّة الثالثة أنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة، فانّها تحلّ الشمع و تعقد الملح و تسوّد وجه القصّار و تبيّض وجه الثوب.

و اجيب عنها بأنّ الطبيعة الواحدة لا تفعل إلاّ فعلاً واحداً له غاية واحدة،

و أمّا ترتّب آثار مختلفة على فعلها فمن التوابع الضروريّة لمقارنة عوامل و موانع متنوعة و متباينة.

فقد تحصل من جميع ما تقدم أنّ الغايات المترتبة على أفعال الفواعل غايات ذاتيّة دائميّة لعللها وأسبابها الحقيقيّة، و أنّ الآثار النادرة التى تسمّى اتفاقيّات، غاياتٌ بالعرض منسوبة إلى غيرأسبابها الحقيقيّة و هى بعينها دائميّة بنسبتها إلى أسبابهاالحقيقيّة. فلا مناص عن اثبات الرابطة الوجودية بينها و بين السبب الفاعلىّ الحقيقىّ.

ولو جاز لنا أن نشكّ فى ارتباط هذه الغايات بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتّب لجاز لنا أن نشكّ فى ارتباط الفعل بالفاعل، و لهذا أنكركثير من القائلين بالاتفاق العلّة الفاعليّة كالغائيّة و حصروا العلّة فى العلّة الماديّة، و قد تقدّم الكلام فى العلّة الفاعليّة.

## الفصل الرابع عشر

## فى العلة المادية والصورية

قد عرفت أنّ الأنواع التى لها كمال بالقوة لاتخلو فى جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعليّة كمالاتها الأُولى و الثانية من الصور والأعراض. فان كانت حيثيّته حيثيّة القوّة من جهة و حيثيّة الفعليّة من جهة كالجسم الذى هو بالفعل من جهة جسميّته و بالقوّة من جهة الصوروالأعراض اللاحقة لجسميّته سمىّ مادّة ثانية. و إن كانت حيثيّته حيثيّة القوّة محضاً وهو الذى ينتهى إليه المادّة الثانية بالتحليل، و هو الذى بالقوّة من كلّ جهة إلاّ جهة كونه بالقوّة من كلّ جهة سمّى هيولى و مادّة أولى.

و للمادّة عليّة بالنسبة إلى النوع المادّىّ المركّب منها و من الصورة لتوقف

وجوده عليها توقّفاً ضرورياً. فهي بما أنها جزء للمركّب علّة له و بالنسبة إلى الجزء الآخر الذى يقبله أعنى الصورة مادّة لها و معلولة لها، لما تقدم أنّ الصورة شريكة العلّة للمادّة.

وقدحصرجمع من الطبيعيين العلّيّة فى المادة فقط منكرين للعلل الثلاث الأُخر.

و يدفعه أوّلاً أنّ المادّة حيثيّة ذاتها القوّة و القبول ولازمها الفقدان، و من الضرورىّ أنه لايكفى لاعطاء الفعليّة وإيجادها الملازم للوجدان فلايبقى للفعليّة إلاّ أن توجد من غير علّة و هو محال.

و ثانياً أنّه قد تقدّم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد و إذ كانت المادّة شأنها الامكان و القبول، فهى لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب المنتزع من وجود المعلول و حقيقته الضرورة و اللزوم و عدم الانفكاك ، فوراء المادة أمرٌ لامحالة يستند إليه وجوب المعلول و وجوده وهوالعلة الفاعليّة المفيضة لوجود المعلول.

و ثالثاً أنّ المادّة ذات طبيعة واحدة لا تؤثّر إن أثّرت إلاّ أثراً واحداً متشابهاً، و قد سلّموا ذلك ، و لازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف إلى ماللمادّة من صفة الوحدة ذاتاً و صفة، و هو كون كلّ شيء عين كلّ شيء، و ضرورة العقل تبطله.

و أمّا العلّة الصوريّة فهى الصورة —بمعنى مابه الشيء هو ما هو بالفعل— بالنسبة إلى الشيء المركّب منها و من المادّة، لضرورة أنّ للمركب توقفاً عليها. و أمّا الصورة بالنسبة إلى المادّة فليست علّة صوريّة لها لعدم كون المادّة مركّبة منها و من غيرها مفتقرة إليها فى ذاتها، بل هى محتاجة إليها فى تحصّلها الخارج من ذاتها، و لذا كانت الصورة شريكة العلّة بالنسبة إليها و محصّلة لها كما تقدم بيانه.

و اعلم أنّ الصورة المحصّلة للمادّة ربما كانت جزءً من المادّة بالنسبة إلى صورةٍ لاحقةٍ و لذ ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار نظراً إلى كونها صورة محصّلة للمادة إلى الصورة التى صارت جزءً من المادّة بالنسبة إليها

كالنبات مثلاً، فانّ الصورة النباتيّة صورة محصّلة للمادّة الثانية التى هى الجسم لها آثار فعليّة هى آثار الجسميّة و النباتيّة. ثم إذا لحقت به صورة الحيوان كانت الصورة النباتيّة جزء من مادّتها و ملكت الصورة الحيوانيّة ما كان له من الأفعال و الآثار الخاصّة. و هكذا كلّما لحقت بالمركّب صورة جديدة عادت الصور السابقة عليها أجزاءً من المادّة الثانية و ملكت الصورة الجديدة ما كان للصور السابقة من الأفعال و الآثار، و قد تقدّم أنّ الصورة الأخيرة تمام حقيقة النوع.

و اعلم أيضاً أنّ التركيب بين المادّة و الصورة ليس بانضماميّ كما ينسب إلى الجمهور، بل تركيب اتحاديّ كمايقضى به اجتماع المبهم و المحصّل و القوّة والفعل، ولولا ذلك لم يكن التركيب حقيقيّاً ولا حصل نوع جديد له آثار خاصّة.

## الفصل الخامس عشر

## فى العلة الجسمانية

العلل الجسمانيّة متناهية أثراً عدّة و مدّة و شدّة، لأنّ الأنواع الجسمانيّة متحركة بجواهر ها و أعراضها. فما لها من الطبائع و القوى الفعّالة منحلّة منقسمة إلى أبعاض كلّ منها محفوف بالعدمين السابق واللاحق محدود ذاتاً و أثراً. و أيضاً العلل الجسمانيّة لا تفعل إلاّ مع وضع خاصّ بينها و بين المادّة المنفعلة. قالوا: لأنها لمّا احتاجت إلى المادّة فى وجودها احتاجت إليها فى إيجاد ها الذى هو فرع وجودها ،وحاجتها إلى المادّة فى إيجادها هو أن يحصل لها بسبب المادّة وضع خاصّ مع معلولها. و لذا كان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصّة دخل فى كيفيّة تأثير العلل الجسمانيّة.

المرحلة التاسعة

# فى القوّة والفعل

وفيها أربعة عشر فصلاً

# [مقدمة]

وجود الشيء فى الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمىّ فعلاً، و يقال: إنّ وجوده بالفعل و إمكانه الذى قبل تحققه يسمىّ قوّة، و يقال: إنّ وجوده بالقوّة. مثال ذلك النطفة،فانّها ما دامت نطفة هى إنسان مثلاً بالقوّة. فاذا تبدلت إنساناً صارت إنساناً بالفعل له آثار الانسانيّة المطلوبة من الانسان.

والأشبه أن تكون القوّة فى أصل الوضع بمعنى مبدء الأفعال الشاقّة الشديدة، أعنى كون الشيء بحيث يصدر عنه أفعال شديدة، ثمّ توسّع فى معناها فاطلقت على مبدء الانفعالات الصعبة، أعنى كون الشيء بحيث يصعب انفعاله بتوهّم أنّ الانفعال أثر موجود فى مبدئه، كما أنّ الفعل و التأثير أثر موجود فى الفاعل. ثمّ توسّعوا فأطلقوا القوّة على مبدء الانفعال، و لو لم يكن صعباً لمازعموا أنّ صعوبة الانفعال و سهولته سنخ واحد تشكيكىّ، فقالوا: إنّ فى قوّة الشيء الفلانىّ أن يصير كذا و أنّ الأمر الفلانىّ فيه بالقوّة. هذا ما عندالعامّة.

و لمّا راى الحكماء أنّ للحوادث الزمانيّة من الصور و الأعراض إمكاناً قبل وجودها منطبقاً على حيثيّة القبول التى تسمّيه العامّة قوّة، سموّا الوجود الذى للشيء فى الامكان قوّة كما سمّوا مبدء الفعل قوّة، فأطلقوا القوّة على

العلل الفاعليّة و قالوا: القوى الطبيعيّة و القوى النفسانيّة. و سمّوا الوجود الذى يقابله، و هو الوجود المترتب عليه الآثار المطلوبة منه، وجوداً بالفعل. فقسموا الموجود المطلق إلى ما وجوده بالفعل و ما وجوده بالقوّة.و القسمان هما المبحوث عنهما فى هذه المرحلة، و فيها أربعة عشر فصلاً.

## الفصل الاول

## كل حادث زمانى فانه مسبوق بقوة الوجود

و ذلك لأنّه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود جائزاً أن يتصف بالوجود و أن لايتصف، إذ لو لم يكن ممكناً قبل حدوثه لكان إمّا ممتنعاً فاستحال تحققه و قد فرض حادثاً زمانياً، هف، و إماً واجباً فكان موجوداً و استحال عدمه لكنه ربما تخلّف و لم يوجد.

و هذا الامكان أمر موجود فى الخارج و ليس اعتباراً عقلياً لاحقاً بماهيّة الشيء الممكن،لأنّه يتصف بالشدّة و الضعف والقرب و البعد. فالنطفة التى فيها إمكان أن يصير إنساناً مثلاً أقرب إلى الانسان الممكن من الغذاء الذى يمكن أن يتبدل نطفة ثمّ يصيرانساناً،و الامكان فى النطفة أيضاً أشدّ منه فى الغذاء مثلاً.

ثمّ إنّ هذا الامكان الموجود فى الخارج ليس جوهراً قائماً بذاته و هو ظاهر بل هو عرض قائم بموضوع يحمله. فلنسمّه قوّة و لنسمّ الموضوع الذى يحمله مادّة، فاذن لكلّ حادث زمانىّ مادّة سابقة عليه تحمل قوّة وجوده. ويجب أن تكون المادّة غير ممتنعة عن الاتّحاد بالفعليّة التى تحمل إمكانها و إلاّ لم تحمل إمكانها فهى فى ذاتها قوّة الفعليّة التى تحمل إمكانها، إذ لو كانت ذات فعليّة فى نفسها لامتنعت عن قبول فعليّة اخرىٰ، بل هى جوهر فعليّة وجودُه أنّه قوّة الأشياء

لكنّها لكونها جوهراً بالقوّة قائمة بفعليّة أُخرىٰ، إذاحدث الممكن و هو الفعليّة التى حملت المادّة إمكانها بطلت الفعليّة السابقة و قامت الفعليّة اللاحقة مقامها. كمادّة الماء مثلاً تحمل قوّة الهواء و هى قائمة بعدُ بالصورة المائيّة حتى إذا تبدّل هواء بطلت الصورة المائيّة و قامت الصورة الهوائيّة مقامها و تقوّمت المادّة بها.

و مادّة الفعليّة الجديدة الحادثة و الفعليّة السابقة الزائلة واحدة و إلاّ كانت المادّة حادثة بحدوث الفعليّة الحادثة فاستلزمت إمكانا آخر و مادّة أُخرىٰ و ننقل الكلام إليها. فكانت لحادث واحد إمكانات و موادّ غير متناهية و هو محال. ونظير الاشكال لازم لوفرض للمادّة حدوث زمانىّ.

وقد تبيّن بماتقدّم:

أوّلاً أنّ النسبة بين المادّة و القوّة التى تحملها نسبة الجسم الطبيعىّ و الجسم التعليمىّ، فقوّة الشىء الخاص تعيّن قوّة المادّة المبهمة.

و ثانياً أنّ حدوث الحوادث الزمانيّة لاينفك عن تغيّر فى الصور إن كانت جواهر و فى الأحوال إن كانت أعراضاً.

و ثالثاً أنّ القوّة تقوم دائماً بفعليّة و المادّة تقوم دائماً بصورة تحفظها. فاذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة و قوّمت المادّة.

## الفصل الثانى

## فى استيناف القول فى معنى وجود الشىء بالقوة ووجوده بالفعل وانقسام الوجود اليهما

إنّ ما بين أيدينا من الأنواع الجوهريّة يقبل أن يتغيّر فيصير غير ما كان أوّلاً

كالجوهر غير النامى يمكن أن يتبدل إلى الجوهر النامى، و الجوهر النامى يمكن أن يتبدل فيصير حيواناً، و ذلك مع تعيّن القابل و المقبول. و لازم ذلك أن يكون بينهما نسبة موجودة ثابتة.

على أنّا نجد هذه النسبة مختلفة بالقرب و البعد و الشدّة و الضعف فالنطفة أقرب إلى الحيوان من الغذاء و إن كانا مشتركين فى إمكان أن يصيرا حيواناً. و القرب و البعد و الشدّة و الضعف أوصاف وجوديّة لايتصف بها إلاّ موجود، فالنسبة المذكورة موجودة لامحالة.

و كلّ نسبة موجودة فانّها تستدعى وجود طرفيها فى ظرف وجودها لضرورة قيامها بهما وعدم خروج وجودها من وجود هما و كون أحد طرفى النسبة للآخر. و قد تقدّم بيان ذلك كلّه فى مرحلة انقسام الوجود إلى ما فى نفسه و ما فى غيره.

و إذ كان المقبول بوجوده الخارجىّ الذى هو منشأ لترتّب آثاره عليه غير موجود عندالقابل، فهو موجود عنده بوجود ضعيف لايترتب عليه جميع آثاره.

و إذ كان كلّ من وجودَيه الضعيف و الشديد هو هو بعينه فهما واحد. فللمقبول وجود واحد ذو مرتبتين مرتبة ضعيفة لايترتب عليه جميع آثاره و مرتبة شديدة بخلافها. و لنُسمّ المرتبة الضعيفة وجوداً بالقوّة و المرتبة القويّة وجوداً بالفعل.

ثمّ إنّ المقبول بوجوده بالقوّة معه بوجوده بالفعل موجود متصل واحد وإلاّ بطلت النسبة وقد فرضت ثابتة موجودة، هف. و كذا المقبول بوجوده بالقوّة مع القابل موجودان بوجود واحد و إلاّ لم يكن أحد الطرفين موجوداً للآخر فبطلت النسبة، هف. فوجود القابل و وجد المقبول بالقوّة و وجوده بالفعل جميعاً وجود واحد ذو مراتب مختلفة يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق و ذاك من التشكيك.

هذا فيما إذا فرضنا قابلاً واحداً مع مقبول واحد. وأمّا لو فرضنا سلسلة من

القوابل و المقبولات ذاهبة من الطرفين متناهية او غير متناهية فى كلّ حلقة من حلقاتها إمكان الفعليّة التالية لها و فعليّة الامكان السابق عليها على ما عليه سلسلة الحوادث فى الخارج، كان لجميع الحدود وجود واحد مستمرّ باستمرار السلسلة ذو مراتب مختلفة، و كان إذا قسم هذا الوجود الواحد على قسمين كان فى القسم السابق قوّة القسم اللاحق، و في القسم اللاحق فعليّة القسم السابق. ثمّ إذا قسم القسم السابق مثلاً على قسمين كان فى سابقهما قوّة اللاحق و فى لاحقهما فعليّة السابق. و كلّما أمعن فى التقسيم و جزّىء ذلك الوجود الواحد المستمرّ كان الأمر على هذه الوتيرة، فالقوّة و الفعل فيه ممزوجان مختلطان.

فكلّ حدّ من حدود هذا الوجود الواحد المستمر كمال بالنسبة إلى الحدّ السابق و نقص وقوّة بالنسبة إلى الحدّ اللاحق حتى ينتهى إلى كمال لانقص معه اى فعليّة لا قوّة معها، كما ابتدىء من قوّة لا فعليّة معها. فينطبق عليه حدّ الحركة، و هو أنها كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوة.

فهذا الوجود الواحد المستمر وجود تدريجيّ سيّال يجرى على المادّة الحاملة للقوّة و المختلفات هى حدود الحركة و صور المادّة.

هذا كلّه فى الجواهر النوعيّة. والكلام فى الأعراض نظير ما تقدّم فى الجواهر و سيجىء تفصيل الكلام فيها.

فقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ قوّة الشىء هى ثبوت مّا له لايترتب عليه بحسبه جميع آثار وجوده الفعلىّ و أنّ الوجود ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوّة و أنّه ينقسم إلى ثابت و سيّال.

و تبيّن أنّ ما لوجوده قوّة فوجوده سيّال تدريجىّ و هناك حركة و أن ماليس وجوده سيّالاً تدريجيّاً، اى كان ثابتاً، فليس لوجوده قوّة، اى لا مادّة له، و أن ماله حركة فله مادّة، و أنّ مالا مادّة له فلا حركة له، و أنّ للأعراض بما أنّ وجوداتها لموضوعاتها حركة بتبع حركة موضوعاتها على ما

سيأتى من التفصيل.

## الفصل الثالث

## فى زيادة توضيح لحد الحركة وما تتوقف عليه

قد تقدّم أنّ الحركة نحو وجود يخرج به الشىء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، اى بحيث لاتجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده. و بعبارة اخرىٰ يكون كلّ حدّ من حدود وجوده فعليّة للجزء السابق المفروض و قوّة للجزء اللاحق المفروض، فالحركة خروج الشىء من القوّة إلى الفعل تدريجاً.(١)

وحدّها المعلّم الأوّل بأنّها كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة. و توضيحه: أنّ الجسم المتمكّن فى مكان مثلاً إذا قصد التمكّن فى مكان آخر ترك المكان الأوّل بالشروع فى السلوك إلى المكان الثانى حتى يتمكن فيه. فللجسم، و هو فى المكان الأوّل، كمالان هو بالنسبة إليهما بالقوّة. و هما السلوك الذى هو كمال أوّل و التمكّن فى المكان الثانى الذى هو كمال ثان. فالحركة، و هى السلوك ، كمال أوّل للجسم الذى هو بالقوّة بالنسبة إلى الكمالين، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنّه بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثانى، لأنّ السلوك متعلّق الوجود به.

و قد تبيّن بذلك أنّ الحركة متعلّقة الوجود بامور ستّة: الأوّل المبدء وهو الذى منه الحركة. و الثانى المنتهى و هو الذى إليه الحركة، فالحركة تنتهى من جانب إلى قوّة لافعل معها تحقيقاً او اعتباراً و من جانب إلى فعل لا قوّة

---

(١) والتدريج معنى بديهىّ باعانة الحس عليه.والتعريف ليس بحدّ حقيقىّ، لانّ الحدّ للماهية و الحركة نحو وجود والوجود لا ماهيّة له - منه.

معها تحقيقاً او اعتباراً على ما سيتبيّن إن شاء الله. والثالث المسافة التى فيها الحركة و هى المقولة. و الرابع الموضوع الذى له الحركة و هو المتحرّك . و الخامس الفاعل الذى به الحركة و هو المحرّك . و السادس المقدار الذى تتقدر به الحركة و هو الزمان.

## الفصل الرابع

## فى انقسام التغير

قد عرفت أنّ خروج الشىء من القوّة إلى الفعل لايخلو من تغيّر إمّا فى ذاته او فى أحوال ذاته. و إن شئت فقل: إمّا فى ذاتيّه كما فى تحوّل نوع جوهرىّ إلى نوع آخر جوهرىّ، أو فى عرضيّه كتغيّر الشىء فى أحواله العرضيّة.

ثمّ التغيّر إمّا تدريجىّ و إمّا دفعىّ بخلافه. و التغيّر التدريجىّ —ولازمه إمكان الانقسام إلى أجزاء لا قرار لها و لااجتماع فى الوجود— هى الحركة. و التغيّر الدفعىّ بما أنّه يحتاج إلى موضوع يقبل التغيّر و قوّة سابقة على حدوث التغيّر لايتحقق إلاّ بحركة، لما عرفت أنّ الخروج من القوّة إلى الفعل كيفما فرض لايتمّ إلاّ بحركة. غير أنّه لمّا كان تغيّراً دفعيّاً كان من المعانى المنطبقة على أجزاء الحركة الآنيّة كالوصول و الترك والاتصال و الانفصال. فالتغيّر كيفما فرض لايتمّ إلاّ بحركة.

ثمّ الحركة تعتبر تارة بمعنى كون الشىء المتحرك بين المبدء و المنتهى بحيث كلّ حدّ من حدود المسافة فرض، فهو ليس قبله و بعده فيه، و هى حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة و تسمىّ الحركة التوسطية.

و تعتبر تارة بمعنى كون الشىء بين المبدء و المنتهى بحيث له نسبة إلى حدود

المسافة المفروضة التى كلّ واحد منها فعليّة للقوّة السابقة و قوّة للفعليّة اللاحقة، من حدّ يتركه و من حدّ يستقبله. و لازم ذلك الانقسام إلى الاجزاء و الانصرام و التقضّى تدريجاً و عدم اجتماع الأجزاء فى الوجود و تسمّى الحركة القطعيّة.

والاعتباران جميعاً موجودان فى الخارج لانطباقهما عليه، بمعنى أنّ للحركة نسبةً إلى المبدء و المنتهى لا يقتضى ذلك انقساماً ولا سيلاناً و نسبةً إلى المبدء و المنتهى، وحدود المسافة تقتضى سيلان الوجود والانقسام.

و أمّا ما يأخذه الخيال من صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها و جمعها صورة متصلة مجتمعة الأجزاء فهو أمر ذهنىّ غير موجود فى الخارج، لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء و إلاّ كانت ثابتة لاسيّالة، هذا خلف.

## الفصل الخامس

## فى مبدء الحركة ومنتهاها

قد تقدّم أن للحركة انقساماً بذاتها، فليعلم أن انقسامها انقسام بالقوّة لا بالفعل، كما فى الكم المتصل القارّ من الخط و السطح والجسم التعليمىّ، إذ لو كانت منقسمة بالفعل فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض انتهت القسمة إلى اجزاء دفعيّة الوقوع و بطلت الحركة.

و أيضاً لايقف ما فيها من الانقسام على حدّ لايتجاوزه ولو وقف على حدّ لاتتعداه القسمة كانت مؤلفة من أجزاء لا تتجزىٰ و قد تقدّم بطلانها.

و من هنا يظهر أن لا مبدأ ولا منتهى للحركة بمعنى الجزء الأوّل الذى لاينقسم من جهة الحركة و الجزء الآخر الذى لاينقسم كذلك ، لما تبيّن

أنّ الجزء بهذا المعنى دفعيّ الوقوع، فلاينطبق عليه حدّ الحركة التى هى سيلان الوجود و تدرّجه.

و أمّا ما تقدّم أنّ الحركة تنتهى من الجانبين إلى مبدأ و منتهى فهو تحديد لها بالخارج من نفسها فتنتهى حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوّة لافعل معها إلاّ فعليّة أنّها قوّة لا فعل معها و هو المادّة الأولى، ومن جانب الختم إلى فعل لا قوّة معها و هو التجرّد، و سنزيد هذا توضيحاً إن شاء الله.

و تنتهى الحركات العرضيّة من جانب البدء إلى مادّة الموضوع. و هى التى تقبل الحركة و من جانب الختم فى الحركة الطبيعيّة إلى ما تقتضيه الطبيعة من السكون، و فى الحركة القسريّة إلى هيئة ينفد عندها أثر القسر، و فى الحركة الارادئة إلى مايراه المتحرك كمالاً لنفسه يجب أن يستقرّ فيه.

## الفصل السادس

## فى المسافة

و هى المقولة التى تقع فيهاالحركة، كحركة الجسم فى كمّه بالنمو، وفي كيفه بالاستحالة. من الضرورىّ أنّ الذاتىّ لايتغيّر و المقولات التى هى أجناس عالية لما دونها من الماهيّات ذاتيّات لها، والحركة تغيّر المتحرك فى المعنى الذى يتحرك فيه. فلو كانت الحركة الواقعة فى الكيف مثلاً تغيّراً من المتحرك فى ماهيّة الكيف كان ذلك تغيّراً فى الذاتىّ، و هو محال.

فلا حركة فى مقولة بمعنى التغيّر فى وجودها الذى فى نفسها الذى يطرد العدم عنها، لأنّ وجود الماهيّة فى نفسها هى نفسها.

فان كانت فى مقولة من المقولات حركة و تغيّر فهو فى وجود ها الناعت من حيث إنّه ناعت، فانّ الشىء له ماهيّة باعتبار وجوده فى نفسه. و أمّا

باعتبار وجوده الناعت لغيره كما فى الأعراض او لنفسه كما فى الجوهر، فلا ماهيّة له،فلا محذور فى وقوع الحركة فى مقولة.

فالجسم الذى يتحرك فى كمه او كيفه مثلاً لا تغيّر فى ماهيّته ولا تغيّر فى ماهيّة الكمّ او الكيف اللذين يتحرك فيهما. و إنمّا التغيّر فى المتكمم او المتكيف اللذَين يجريان عليه.

و هذا معنى قولهم: التشكيك فى العرضيّات دون الأعراض.

ثمّ إنّ الوجود الناعت و إن كان لا ماهيّة له، لكنّه لاتحاده مع الوجود فى نفسه ينسب إليه ماللوجود فى نفسه من الماهيّة، و لازم ذلك أن يكون معنى الحركة فى مقولة أن يرد على المتحرك فى كلّ آنٍ من آنات حركته نوع من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من آنٍ واحد و إلاّ كان تغيّراً فى الماهيّة، و هو محال.

## الفصل السابع

## فى المقولات التى تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الحكماء أنّ المقولات التى تقع فيها الحركة أربع: الكيف والكم و الأين و الوضع.

أمّا الكيف فوقوع الحركة فيه فى الجملة، و خاصّةً فى الكيفيّات المختصّة بالكميّات نظير الاستقامة والاستواء والاعوجاج، ظاهر، فانّ الجسم المتحرك فى كمّه يتحرك فى الكيفيّات القائمة بكمّه البتّة.

و أمّا الكم فالحركة فيه تغيّر الجسم فى كمّه تغيّراً متصلاً منتظماً متدرجاً كالنموّ الذى هو زيادة الجسم فى حجمه زيادة متصلة بنسبة منتظمة تدريجاً.

وقد اعترض عليه أنّ النموّ إنمّا يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى

أجزاء الجسم. فالحجم الكبير اللاحق كمّ عارض لمجموع الأجزاء الأصليّة و المنضمّة و الحجم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصليّة، و الكمّان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيها. فالنموّ زوال لكم وحدوث لكم آخر لاحركة.

واجيب عنه بأنّ انضمام الضمائم لاشكّ فيه، لكنّ الطبيعة تبدّل الأجزاء المنضمّة إلى صورة الأجزاء الأصليّة و تزيد به كميّة الأجزاء الأصليّة زيادة متصلة منتظمة متدرجة و هى الحركة كما هو ظاهر.

و أمّا الأين فوقوع الحركة فيه ظاهر، كما فى انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان، لكنّ كون الأين مقولة مستقلّة فى نفسها لا يخلو من شكّ.

و أمّا الوضع فوقوع الحركة فيه أيضاً ظاهر، كحركة الكرة على محورها. فانّ وضعها يتبدّل بتبدّل نسب النقاط المفروضة على سطحها إلى الخارج عنها تبدّلاً متصلاً تدريجياً.

قالوا: ولا تقع فى سائر المقولات و هى الفعل والانفعال والمتى و الاضافة و الجدة والجوهر حركة.

أمّا الفعل والانفعال، فقد اخذ فى مفهوميهما التدريج، فلا فرد آنىّ الوجود لهما و وقوع الحركة فيهما يستدعى الانقسام إلى أجزاء آنيّة الوجود و ليس لهما ذلك. على أنّه يستلزم الحركة فى الحركة.

و كذا الكلام فى المتى، فانّه لمّا كان هيئة حاصلة من نسبة الشىء إلى الزمان و هى تدريجيّة بتدّرج الزمان فلا فرد آنىّ الوجود له حتى تقع فيه الحركة المنقسمة إلى الآنيّات.

و أمّا الاضافة، فانّها انتزاعيّة تابعة لطرفيها لا تستقلّ بشىء كالحركة.

و كذا الجدة، فانّ التغيّر فيها تابع لتغيّر موضوعها كتغيّر النعل او القدم فى التنعّل مثلاً عمّا كانتا عليه.

و أمّا الجوهر، فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت

باقٍ مادامت الحركة، و لازم ذلك تحقق حركة من غير متحرك . و يمكن المناقشه فيما أوردوه من الوجوه.

أمّا فيما ذكروه فى الفعل والانفعال و المتى فبجواز وقوع الحركة فى الحركة على ما سنبيّنه إن شاء الله.

و أمّا الاضافة و الجدة، فانهما مقولتان نسبيّتان كالوضع و كونهما تابعين لأطرافهما فى الحركة لا ينافى وقوعها فيهما حقيقة والاتصاف بالتبع غير الاتصاف بالعرض.

و أمّا ما ذكروه فى الجوهر فانتفاء الموضوع فى الحركة الجوهريّة ممنوع، بل الموضوع هو المادّة، على ما تقدّم بيانه، و سيجيء توضيحه ان شاء الله.

## الفصل الثامن

## فى تنقيح القول بوقوع الحركة فى مقولة الجوهر والاشارة الى ما يتفرع عليه من اصول المسائل

القول بانحصار الحركة فى المقولات الأربع العرضيّة و إن كان هو المعروف المنقول عن القدماء، لكنّ المحكيّ من كلماتهم لايخلو عن الاشارة إلى وقوع الحركة فى مقولة الجوهر غير أنهم لم ينصّوا عليه.

و أوّل من ذهب إليه و أشبع الكلام فى إثباته صدرالمتألهين،ره، و هو الحق، كما أقمنا عليه البرهان فى الفصل الثانى. و قداحتجّ،ره، على مااختاره بوجوه مختلفة. من أوضحها أنّ الحركات العرضيّة بوجودها سيّالة متغيّرة، و هى معلولة للطبائع و الصور النوعيّة التى لموضوعاتها، و علة المتغيّر يجب أن تكون متغيّرة و إلاّ لزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته، وهو محال. فالطبائع و

الصور الجوهريّة التى هى الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة التى فيها الحركة متغيرة فى وجودها متجددة فى جوهرها وإن كانت ثابتة بماهيّتها قارّة فى ذاتها، لأنّ الذاتىّ لايتغيّر.

و أمّا ما وجّهوا به ما يعترى هذه الأعراض من التغيّر و التجدّد مع ثبات العلّة التى هى الطبيعة أو غيرها بأنّ تغيّرها و تجدّدها لسوانح تنضمّ إليها من خارج كحصول مراتب البعد و القرب من الغاية فى الحركات الطبيعيّة و مصادفة موانع و معدّات قويّة و ضعيفة فى الحركات القسريّة و تجدّد إرادات جزئيّة سانحة عند كلّ حدّ من حدود المسافة فى الحركات الارادية.

ففيه أنّا ننقل الكلام إلى تجدّد هذه الامور الموجبة لتغيّر الحركة من أين حصل؟ فلابد أن ينتهى إلى ما هو متجدد بالذات.

فان قيل: إنّا نوجّه صدور الحركة المتجددة عن العلّة الثابتة بعين ما وجّهتم به ذلك من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجددة بالذات. فالحركة متجددة بالذات ولاضير فى صدور المتجدد عن الثابت إذا كان التجدّد ذاتياً له. فايجاد ذاته عين إيجاد تجدّده كما اعترفتم به.

قيل: التجدّد الذى فى الحركة العرضية ليس تجدّد نفس الحركة، فانّ المقولة العرضيّة ليس وجودها فى نفسها لنفسها حتى يكون منعوتاً بنفسها فتكون متجددة كما كانت تجدّداً. و إنّما وجودها لغيرها الذى هو الموضوع الجوهرىّ. فحركة الجسم مثلاً فى لونه تغيّره و تجدّده فى لونه الذى هو له لا تجدّد لونه. و هذا بخلاف الجوهر، فانّ وجوده فى نفسه هو لنفسه فهو تجدّد و متجدّد بذاته. فايجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدد و إيجاد المتجدّد إيجاد لهذا الجوهر، لا إيجاد جوهر، ليصير متجدداً. فافهم.

حجّة اخرى: الأعراض من مراتب وجود الجواهر، لما تقدّم أنّ وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعاتها فتغيّرها وتجدّدها لايتمّ إلاّ مع تغيّر موضوعاتها الجوهريّة وتجدّدها، فالحركات العرضية دليل حركة الجوهر.

و يتبيّن بما تقدّم عدّة امور:

الأوّل أنّ الصور الجوهريّة المتبدّلة المتواردة على المادّة واحدة بعد واحدة فى الحقيقة صورة جوهريّة واحدة سيّالة تجرى على المادّة و موضوعها المادّة المحفوظة بصورةٍ مّا، كما تقدّم فى مرحلة الجواهر و الأعراض، ننتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوماً مغايراً لما ينتزع من حدّ آخر نسميّها ماهيّة نوعيّة تغاير سائر الماهيّات فى آثارها.

و الحركة على الاطلاق و إن كانت لاتخلو من شائبة التشكيك، لما أنّها خروج من القوّة إلى الفعل و سلوك من النقص إلى الكمال، لكن فى الجوهر مع ذلك حركة اشتداديّة أخرىٰ هى حركة المادّة الأولىٰ إلى الطبيعة ثم النبات ثم الحيوان ثم الانسان، و لكلّ من هذه الحركات آثار خاصّة تترتب عليها حتى تنتهى الحركة إلى فعليّة لاقوّة معها.

الثانى أنّ للأعراض اللاحقة بالجواهر أياً مّا كانت حركة بتبع الجواهر المعروضة لها، إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغيّر الموضوعات و تجدّدها. على أنّ الأعراض اللازمة للوجود كلوازم الماهيّة مجعولة بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلل جعل بينها و بين موضوعاتها. هذا فى الأعراض اللازمة التى نحسبها ثابتة غير متغيرة.

و أمّا الأعراض المفارقة التى تعرض موضوعاتها بالحركة، كما فى الحركات الواقعة فى المقولات الأربع: الأين و الكم والكيف و الوضع، فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة فى الحركة و أن تسمّىٰ حركات ثانية و يسمّى القسم الأوّل حركات أولىٰ.

والاشكال فى إمكان تحقق الحركة فى الحركة بأنّ من الواجب فى الحركة أن تنقسم بالقوّة إلى أجزاء آنيّة الوجود، و المفروض فى الحركة فى الحركة أن تتألف من أجزاء تدريجيّة منقسمة فيمتنع أن تتألف منها حركة.

على أنّ لازم الحركة أن يكون ورود المتحرك فى كلّ حدّ من حدودها

إمعاناً فيه. لا تركاً له فلا تتم حركة.

يدفعه أنّ الذى نسلّمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاء ينقطع به اتصالها و امتدادها وأن ينتهى ذلك إلى أجزاء آنيّة. و أمّا الانتهاء إليها بلا واسطة فلا. فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاء آنية غير تدريجيّة من سنخها ثمّ تنقسم الأجزاء إلى أجزاء آنيّة أخيرة. فانقسام الحركة و انتهاء انقسامها إلى أجزاء آنيّة، كقيام العرض بالجوهر. فربما كان قيامه بلا واسطة، و ربما كان مع الواسطة و منتهياً إلى الجوهر بواسطة او أكثر، كقيام الخط بالسطح و السطح بالجسم التعليمىّ والجسم التعليمىّ بالجسم الطبيعىّ.

وأمّاحديث الامعان فى الحدود فانّها يستدعى حدوث البطؤ فى الحركة، و من الجائز أن يكون سبب البطؤ هو تركّب الحركة و سنشير إلى ذلك فيماسيأتى إن شاء الله.

الثالث: أنّ المادّة الأولىٰ بما أنّها قوّة محضة لافعليّة لها أصلاً إلاّ فعليّة أنّها قوّة محضة، فهى فى أىّ فعليّة تعتريها تابعة للصورة التى تقيمها فهى متميّزة بتميّز الصورة التى تتحدبها متشخّصة بتشخّصها تابعة لها فى وحدتها و كثرتها. نعم لها وحدة مبهمة شبيهة بوحدة الماهيّة الجنسيّة.

فاذ كانت هى موضوع الحركة العامّة الجوهريّة، فعالم المادّة برمّتها حقيقة واحدة سيّالة متوجهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعليّة لاقوّة معها.

## الفصل التاسع

## فى موضوع الحركة

قد تبيّن أنّ الموضوع لهذه الحركات هو المادّة. هذا إجمالاً. أمّا تفصيله فهو أنّك قد عرفت أنّ فى مورد الحركة مادّة و صورة وقوّة و فعلاً، و قد عرفت فى

مباحث الماهيّة أنّ الجنس و الفصل هما المادّة و الصورة لابشرط، و أنّ الماهيّات النوعيّة قد تترتب متنازلة إلى السافل من نوع عال و متوسط و اخير، و قد تندرج تحت جنس واحد قريب انواعٌ كثيرة اندراجاً عَرْضيّاً لاطوليّاً.

و لازم ذلك أن يكون فى القسم الأوّل من الأنواع الجوهريّة مادّة أولىٰ متحصلة بصورة أولىٰ ثمّ هما معاً مادّة ثانية لصورة ثانية ثمّ هما معاً مادّة —و تسمىٰ أيضاً ثانية— لصورة لاحقة و فى القسم الثانى مادّة لها صور متعددة متعاقبة عليها كلّما حلّت بها واحدة منها امتنعت من قبول صورة اخرىٰ.

فاذا رجعت هذه التنوّعات الجوهريّة الطوليّة و العرضيّة إلى الحركة. ففى القسم الثانى كانت المادّة التى هى موضوع الحركة فى بدئها هى الموضوع بعينه ما تعاقبت الصور إلى آخر الحركة، سواء كانت هى المادّة الأولىٰ او المادّة الثانية، و كذلك الحكم فى الحركات العرضيّة —بفتح الراء—

وفى القسم الأوّل و هو الحركة الطوليّة المادّة الأولىٰ موضوع للصورة الأولىٰ ثمّ هما معاً موضوع الصورة الثانية لابطريق الخلع و اللبس كما فى القسم الأوّل بل بطريق اللبس بعد اللبس. و لازم ذالك أن تكون الحركة اشتداديّة لا متشابهة و كون مادّة الصورة الأولىٰ معزولة عن موضوعيّة الصورة الثانية، بل الموضوع لها هو المادّة الأولىٰ و الصورة الأولىٰ معاً و المادّة الأولىٰ من المقارنات.

والصورة الثانية فى هذه المرتبة هى فعليّة النوع و لها الآثار المترتبة، إذ لا حكم إلاّ للفعليّة ولا فعليّة إلاّ واحدة و هى فعليّة الصورة الثانية.

و هذا معنى قولهم: إنّ الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقة و منشأ لانتزاعها و أنّه لو تجرّد عن المادّة و تقرّر وحده لم تبطل بذلك حقيقة النوع و الأمر على هذا القياس فى كلّ صورة لاحقة بعد صورة.

ومن هنا يظهر:

أوّلاً أنّ الحركة فى القسم الثانى بسيطة. و أمّا فى القسم الأوّل فانّها مركّبة لتغيّر الموضوع فى كلّ حدّ من الحدود،غير أن تغيرّه ليس ببطلان الموضوع السابق وحدوث موضوع لاحق بل بطريق الاستكمال، ففى كلّ حدّ من الحدود تصير فعليّة الحدّ وقوّة الحدّ اللاحق معاً قوّة لفعليّة الحدّ اللاحق.

و ثانياً أن لا معنى للحركة النزوليّة بسلوك الموضوع من الشدّة إلى الضعف و من الكمال إلى النقص،لاستلزامها كون فعلية مّا قوّة لقوّته كأن يتحرك الانسان من الانسانيّة إلى الحيوانيّة و من الحيوانيّة إلى النباتيّة، و هكذا. فما يترائى منه الحركة التضعّفية حركة بالعرض يتبع حركة اخرىٰ اشتداديّة تزاحم الحركة النزوليّة المفروضة كالذبول.

و ثالثاً أنّ الحركة أيّاً مّا كانت محدودة بالبداية و النهاية،فكلّ حدّ من حدودها ينتهى من الجانبين إلى قوّة لا فعليّة معها و إلى فعل لا قوّة معه و حكم المجموع أيضاً حكم الأبعاض. و هذا لاينا فى ما تقدّم أنّ الحركة لا أوّل لها ولا آخر، فانّ المراد به أن تبتدىء بجزء لاينقسم بالفعل و أن تختم بذلك. فالجزء بهذا المعنى لايخرج من القوّة إلى الفعل أبداً ولا الماهيّة النوعيّة المنتزعة من هذا الحدّ تخرج من القوّة إلى الفعل أبداً.

## الفصل العاشر

## فى فاعل الحركة وهو المحرك

ليعلم أنّ الحركة كيفما فرضت فالمحرّك فيها غير المتحرك. فان كانت الحركة جوهريّة و الحركة فى ذات الشىء و هو المتحرك بالحقيقة كما تقدّم كان فرض كون المتحرّك هو المحرّك فرض كون الشى فاعلاً موجداً لنفسه و استحالته ضروريّة. فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل الموجد للمتحرك و هو

جوهر مفارق للمادّة يوجد الصورة الجوهريّة و يقيم بها المادّة و الصورة شريكة الفاعل على ما تقدّم.

و إن كانت الحركة عرضيّة و كان العرض لازماً للوجود، فالفاعل الموجد للحركة فاعل الموضوع المتحرك بعين جعل الموضوع من غير تخلل جعل آخر بين الموضوع و بين الحركة. إذ لو تخلل الجعل و كان المتحرك و هو مادىّ فاعلاً فى نفسه للحركة، كان فاعلاً من غير توسط المادّة. و قد تقدّم فى مباحث العلّة و المعلول أنّ العلل المادّية لا تفعل إلاّ بتوسّط المادّة و تخلل الوضع بينها و بين معلولاتها، فهى إنّما تفعل فى الخارج من نفسها. ففاعل لازم الوجود فاعل ملزومه و هو جوهر مفارق للمادّة جعل الصورة و لازم وجودها جعلاً واحداً و أقام بها المادّة.

و إن كانت الحركة عرضيّة و العرض مفارقاً كان الفاعل القريب للحركة هو الطبيعة، بناءً على انتساب الأفعال الحادثة عند كل نوع جوهرىّ إلى طبيعة ذالك النوع.

و تفصيل القول أنّ الموضوع إمّا أن يفعل أفعاله على وتيرة واحدة أولا على وتيرة واحدة. والأوّل هو الطبيعة المعرّفة بأنّها مبدء حركة ما هى فيه و سكونه. و الثانى هو النفس المسخّرة لعدّة طبائع و قوى تستعملها فى تحصيل ما تريده من الفعل. و كلّ منهما إمّا أن يكون فعلها ملائماً لنفسها بحيث لو خلّيت و نفسها لفعلته و هو الحركة الطبيعية، أو لا يكون كذلك كما يقتضيه قيام مانع مزاحم و هو الحركة القسريّة.

و على جميع هذه التقادير فاعل الحركة هى الطبيعة، أمّا في الحركة الطبيعية فلأنّ الطبيعة إنّما تنشىء الحركة عند زوال صورة ملائمة او عروض هيئة منافرة تفقد بذلك كمالاً تقتضيه فتطلب الكمال فتسلك إليه بالحركة ففاعلها الصورة و قابلها المادّة. و أمّا فى الحركة القسريّة فلأنّ القاسر ربما يزول والحركة القسرية على حالها و قد بطلت فاعليّة الطبيعة بالفعل فليس

الفاعل إلاّ الطبيعة المقسورة.

و أمّا فى الحركة النفسانيّة فلأنّ كون النفس مسخرّة للطبائع و القوى المختلفة لتستكمل بأفعالها، نعم الدليل على أنّ الفاعل القريب فى الحركات النفسانيّة هى الطبائع و القوى المغروزة فى الأعضاء.

## الفصل الحادى عشر

## فى الزمان

إنّا نجد فيما عندنا حوادث متحققة بعد حوادث أخرىٰ هى قبلها،لما أنّ للتى بعد، نحوَتوقف على التى قبل،توقّفاً لايجامع معه القبل و البعد على خلاف سائر أنحاء التقدّم و التأخر كتقدّم العلّة او جزئها على المعلول، و هذه مقدّمة ضروريّة لانرتاب فيها.

ثمّ إنّ مافرضناه قبل، ينقسم بعينه إلى قبل و بعد بهذا المعنى اى بحيث لايجتمعان، و كذا كلّ ماحصل من التقسيم و له صفة قبل ينقسم إلى قبل و بعد من غير وقوف للقسمة.

فهٰهنا كمّ متصل غير قارّ، إذ لولم يكن كمٌّ، لم يكن انقسام ،ولو لم يكن اتصال لم يتحقق البعد فيما هو قبل و بالعكس بل انفصلا. و بالجملة لم يكن بين الجزئين من هذا الكم حدّ مشترك ، ولو لم يكن غير قارّ لاجتمع ما هو قبل و ما هو بعد بالفعل.

و إذ كان الكم عرضاً فله موضوع هو معروضه، لكنّا كلّما رفعنا الحركة من المورد ارتفع هذا المقدار و إذا وضعناها ثبت، و هذا هو الذى نسمّيه زماناً، فالزمان موجود و ماهيّته أنّه مقدار متصل غير قارّ عارض للحركة.

وقد تبين بمامرّ امور:

الاول: انه لمّا كان كلّما وضعنا حركةً او بدّلنا حركةً من حركة ثبت هذا الكم المسمّىٰ بالزمان، ثبت أنّ لكلّ حركة أىّ حركة كانت زماناً خاصّاً بها متشخّصاً بتشخّصها مقدّراً لها و إن كنّا نأخذ زمان بعض الحركات مقياساً نقدّر به حركات اخرىٰ، كما نأخذ زمان الحركة اليوميّة مقياساً نقدّر به الحركات الأخرىٰ التى تتضمنها الحوادث الكونيّة الكلّية و الجزئيّة بتطبيقها على ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء كالقرون و السنين و الشهور والأسابيع والأيّام و الساعات و الدقائق و الثوانى و غير ذلك.

الثانى. أنّ نسبة الزمان إلى الحركة نسبة الجسم التعليمىّ إلى الجسم الطبيعى و هى نسبة المعيّن إلى المبهم.

الثالث: أنه كما تنقسم الحركة إلى اقسام لها حدود مشتركة و بينها فواصل غير موجودة إلاّ بالقوّة و هى الآنيّات، كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود مشتركة و بينها فواصل غير موجودة إلاّ بالقوّة و هى الآنات. فالآن طرف الزمان كالنقطة التى هى طرف الخط و هو أمر عدمىّ حظّه من الوجود انتسابه إلى ما هو طرف له.

و من هنا يظهر أنّ تتالى الآنات ممتنع، فانّ الآن ليس إلاّ فاصلة عدميّة بين قطعتين من الزمان، و ما هذا حاله لايتحقق منه اثنان إلاّ و بينهما قطعة من الزمان.

الرابع: أنّ الأشياء فى انطباقها على الزمان مختلفة، فالحركة القطعيّة منطبقة على الزمان بلاواسطة، و اتصاف أجزاء هذه الحركة بالتقدّم والتأخر و نحو هما بتبع اتصاف أجزاء الزمان بذالك. وكلّ آنىّ الوجود من الحوادث كالوصول و الترك والاتصال و الانفصال منطبق على الآن، و الحركة التوسطيّة منطبقة عليه بواسطة القطعية. و تبيّن أيضاً أنّ تصوير التوسّطىّ من الزمان، و هو المسمّىٰ بالآن السيّال الذى يرسم الامتداد الزمانىّ تصوير وهمىّ مجازىّ، كيف و الزمان كمّ منقسم بالذات و قياسه إلى الوحدة

السارية التى ترسم بتكرّرها العدد و النقطة السارية التى ترسم الخط فى غير محلّه ،لأنّ الوحدة ليست بالعدد و إنمّا ترسمه بتكرّرها لا بذاتها و النقطة نهاية عدميّة و تألّف الخط منها وهميّ.

الخامس: أنّ الزمان ليس له طرف موجود بالفعل بمعنى جزء هو بدايته او نهايته لاينقسم فى امتداد الزمان وإلاّ تألّف المقدار من أجزاء لا قدر لها و هو الجزء الذى لايتجزىٰ و هو محال. وإنمّا ينفد الزمان بنفاد الحركة المعروضة من الجانبين.

السادس: أنّ الزمان لايتقدم عليه شىء إلاّ بتقدّم غير زمانى كتقدّم علّة الوجود و علّة الحركة و موضوعها عليه.

السابع: أنّ القبليّة و البعديّة الزمانيّتين لا تتحققان بين شىء و شىء إلاّ و بينهما زمان مشترك ينطبقان عليه.

و يظهر بذلك أنّه إذا تحقق قبل زمانىّ بالنسبة إلى حركة او متحرك استدعى ذلك تحقق زمان مشترك بينهما، و لازم ذالك تحقق حركة مشتركة و لازمه تحقق مادّة مشتركة بينهما.

### تنبيه

اعتبار الزمان مع الحركات، و الزمان مقدار متغيّر، يفيد تقدّرها و ما يترتب عليه من التقدّم و التأخّر،و قد تعتبر الموجودات الثابتة مع المتغيّرات فيفيد معيّة الثابت مع المتغيّر و يسمّى الدهر، و قد يعتبر الموجود الثابت مع الامور الثابتة و يفيد معيّة الثابت مع الامور الثابتة و يفيد معيّة الثابت الكلّىّ مع مادونه من الثوابت و يسمّى السرمد وليس فى الدهر و السرمد تقدّم ولا تأخر لعدم التغيّر والانقسام فيهما.

قال فى الأسفار: «و أمّا الموجودات التى ليست بحركة ولا فى حركة فهى

لا تكون فى الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيّرات، فتلك المعيّة تسمّى بالدهر، و كذا معيّة المتغيّرات مع المتغيّرات لامن حيث تغيّرها، بل من حيث ثباتها، إذ مامن شىء إلاّ و له نحو من الثبات. و إن كان ثباته ثبات التغيّر، فتلك المعيّة أيضاً دهريّة. و إن اعتبرت الامور الثابتة مع الامور الثابتة، فتلك المعيّة هى السرمد، وليس بازاء هذه المعيّة ولا التى قبلها تقدمّ و تأخّر ولا استحالة فى ذلك ، فانّ شيئاً منهما ليس مضايفاً للمعيّة حتى تستلزمها». انتهى، (ج٣،ص١٨٢)

## الفصل الثانى عشر

## فى معنى السرعة والبطؤ

السرعة والبطؤ نعرفهما بمقايسة بعض الحركات إلى بعض، فاذا فرضنا حركتين سريعة و بطيئة فى مسافة، فان فرضنا اتّحاد المسافة اختلفتا فى الزمان و كان زمان السريعة أقلّ و زمان البطيئة أكثر، و إن فرضنا اتّحاد الزمان كانت المسافة المقطوعة للسريعة أكثر و مسافة البطيئة أقلّ.

و هما من المعانى الاضافيّة التى تتحقق بالاضافة، فانّ البطيئة تعود سريعة إذا قيست إلى ما هو أبطأ منه والسريعة تصير بطيئة إذا قيست إلى ما هو أسرع منها. فاذا فرضنا سلسلة من الحركات المتوالية المتزائدة فى السرعة كان كلّ واحد من الأوساط سوى الطرفين متصفاً بالسرعة والبطؤ معاً سريعاً بالقياس إلى احد الجانبين بطيئاً بالقياس إلى الاخر، فهما وصفان إضافيّان غير متقابلين،كالطول والقصر، و الكبر و الصغر.

و أمّا ما قيل إنّ البطؤ فى الحركة بتخلل السكون، فيدفعه ما تبيّن فيما تقدّم أنّ الحركة متصلة لا تقبل الانقسام إلاّ بالقوة. و ربما قيل: إنهّما

متضادان.

قال فى الأسفار: «إنّ التقابل بين السرعة و البطؤ ليس بالتضايف، لأنّ المضافين متلازمان فى الوجودين و هما غير متلازمين فى واحد من الوجودين. و ليس تقابلهما أيضاً بالثبوت والعدم، لأنهّما إن تساو يا فى الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة، و إن تساو يا فى المسافة كان زمان البطيئة اكثر، فلأحدهما نقصان المسافة و للآخر نقصان الزمان، فليس جعل أحدهما عدميّاً أولٰى من جعل الآخر عدميّاً فلم يبق من التقابل بينهما إلاّ التضادّ لاغير»، انتهى . (ج٣ص١٩٨)

و فيه أنهّم شرطوا فى التضادّ أن يكون بين طرفيه غاية الخلاف، و ليس ذلك بمحقق بين السرعة والبطؤ ،إذ ما من سريع إلاّ و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، و ما من بطيء إلاّ و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

هذا فى السرعة و البطؤ الاضافييّن. و أمّا السرعة بمعنى الجريان و السيلان فهى خاصّة لمطلق الحركة لايقابلها بطؤ.

## الفصل الثالث عشر

## فى السكون

الحركة والسكون لايجتمعان فى جسم من جهة واحدة فى زمان واحد، فبينهما تقابل و الحركة وجوديّة، لما تقدّم أنّها نحوالوجود السيّال، لكنّ السكون ليس بأمر وجوديّ، ولوكان وجودياً لكان هوالوجود الثابت و هوالذى بالفعل من كلّ جهة، وليس الوجودات الثابتة و هى المجرّدة بسكون ولا ذوات سكون. فالحركة وجوديّة والسكون عدميّ. فليس تقابلهما تقابل التضايف التضادّ.

و ليسا بمتناقضين والاّ صدق السكون على كلّ ماليس بحركة كالعقول المفارقة التى هى بالفعل من كلّ جهة و أفعالها، فالسكون عدم الحركة ممّا من شأنه الحركة، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

لكن ليعلم أن ليس للسكون مصداق فى شيء من الجواهر المادّية،لما تقدم أنّها سيّالة الوجود ولا فى شيء من أعراضها التابعة لموضوعاتها الجوهريّة فى الحركة لقيامها بها.

نعم هناك سكون نسبيّ للموضوعات المادّية ربما تلبّست به بالقياس إلى الحركات الثانية التى فى المقولات الأربع العرضية: الكم والكيف والاين والوضع.

## الفصل الرابع عشر

## فى انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الامورالستة التى تتعلق بهاذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدء و المنتهى كالحركة من اين كذا إلى اين كذا، و الحركة من القعود إلى القيام، والحركة من لون كذا إلى لون كذا، و حركة الجسم من قدر كذا إلى قدر كذا. و انقسامها بانقسام المقولة كالحركة فى الكيف و فى الكم و فى الأين و فى الوضع. و انقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات، و حركة الحيوان، و حركة الإنسان. و انقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليليّة والحركة النهاريّة و الحركة الصيفيّة والحركة الشتويّة.

و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية، و الحركة القسرية، و الحركة النفسانية. قالوا: إنّ الفاعل القريب فى جميع هذه الصور هو الطبيعة والتحريك النفسانى على نحو التسخير للقوى الطبيعيّة، كما تقدمت الاشارة اليه

و قالوا: إنّ المتوسط بين الطبيعة و بين الحركة هو مبدء الميل الذى توجده الطبيعة فى المتحرك ، و تفصيل القول فى الطبيعيّات.

## خاتمة

كما تطلق القوّة على مبدء القبول كذ لك تطلق على مبدأ الفعل و خاصّة إذ كانت قو يّة شديدة كما تطلق القوى الطبيعيّة على مبادى الآثار الطبيعيّة و تطلق القوى النفسانيّة على مبادى الآثار النفسانيّة من إبصار وسمع و تخيّل و غير ذالك.

و هذه القوّة الفاعلة إذا قارنت العلم و المشيّة سميّت قدرة الحيوان و هى علّة فاعلة يتوقف تمام علّيّتها بحيث يجب معها الفعل إلى امور خارجة كحضور المادّة القابلة و استقرار وضع مناسب للفعل و صلاحية أدوات الفعل و غير ذالك. فاذا اجتمعت تمّت العّليّة و وجب الفعل.

فبذلك يظهر فساد تحديد بعضهم مطلقَ القدرة بأنّهاما يصحّ معه الفعل و الترك ، فانّ نسبة الفعل و الترك إلى الفاعل إنمّا تكون بالصحّة و الامكان إذا كان جزء من العلّة التامّة،فاذا أخذ وحده و بما هو علّة ناقصة و نسب إليه الفعل لم يجب به. و أمّا الفاعل التامّ الفاعليّة الذى هو وحده علّة تامّة كالواجب تعالى، فلا معنى لكون نسبة الفعل و الترك إليه بالامكان، أعنى كون النسبتين متساو يتين.

و أمّا الاعتراض عليه بأنّ لازم كون فعله واجباً كونُه تعالى مُوجَباً —بالفتح— مُجبَراً على الفعل و هوينا فى القدرة.

فمندفع بأنّ هذا الوجوب ملحق بالفعل من قِبَله تعالىٰ و هو أثره. و لا معنى لكون أثر الشىء التابع له فى وجوده مؤثراً فى ذات الشىء الفاعل و ليس هناك فاعل آخر يؤثر فيه تعالى بجعله مضطراً إلى الفعل.

و كذ لك فساد قول بعضهم: إنّ صحّة الفعل تتوقف على كونه مسبوقاً بالعدم الزمانىّ،فالفعل غير المسبوق بعدم زمانىّ ممتنع.

وجه الفساد أنّه مبنىّ على القول بأنّ علّة الحاجة إلى العلة هى الحدوث دون الامكان، و قد تقدم إبطاله فى مباحث العلّة و المعلول. على أنّه منقوض بنفس الزمان. فكون إيجاد الزمان مسبوقاً بعدمه الزمانىّ إثبات للزمان قبل نفسه. و استحالته ضروريّة.

و كذ لك فساد قول من قال بأنّ القدرة إنمّا تحدث مع الفعل ولا قدرة على فعل قبله.

وجه الفساد انّهم يرون أنّ القدرة هى صحّة الفعل و الترك ، فلو ترك الفعل زماناً ثمّ فعل صدق عليه قبل الفعل أنّه يصح منه الفعل و الترك و هى القدرة. على أنّه يناقض ما تسلّموه أنّ الفعل متوقف على القدرة، فانّ معيّة القدرة و الفعل تنافى توقّف أحدهما على الآخر.

المرحلة العاشرة

# فى السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثمانية فصول

## الفصل الاول

## فى السبق واللحوق وهما التقدم والتأخر

يشبه أن يكون أوّل ما عرف من معنى التقدّم و التأخّر ما كان منهما بحسب الحس كأن يفرض مبدأ يشترك في النسبة إليه أمران، ما كان لأحدهما من النسبة إليه فللآخر، وليس كلّ ماكان للأوّل فهو للثاني،فيسمّى ما للأوّل من الوصف تقدّماً و ما للثانى تأخّراً، كمحراب المسجد يفرض مبدءً فيشترك فى النسبة إليه الامام و المأموم. فما للامام من نسبة القرب إلى المحراب فهو للامام، ولا عكس. فالامام متقدّم والمأموم متأخّر. ومعلوم أنّ وصفى التقدّم والتأخّر يختلفان باختلاف المبدء المفروض، كما أنّ الامام متقدم و المأموم متأخر فى المثال المذكور على تقدير فرض المحراب مبدءً، ولو فرض المبدء هو الباب كان الأمر بالعكس و كان المأموم متقدماً و الامام متأخراً.

ولايتفاوت الأمر فى ذلك أيضاً بين أن يكون الترتيب وضعياً اعتبارياً كما فى المثال السابق او طبعياً، كما إذا فرضنا مثلاً الجسم ثمّ النبات ثمّ الحيوان ثمّ الانسان، فان فرضنا المبدء هو الجسم كان النبات متقدماً و الحيوان متأخراً و إن فرضنا المبدء هو الانسان كان الحيوان متقدماً و النبات متاخراً، و يسمّى هذا التقدّم و التأخر تقدّماً و تأخّراً بحسب الرتبة.

ثمّ عمّموا ذلك فاعتبروه فى مورد الشرف و الفضل والخسّة و مايشبه ذلك

ممّا يكون فيه زيادة من المعنويّات، كتقدّم العالم على الجاهل و الشجاع على الجبان، فباعتبار النوع بآثار كماله مبدء ًمثلاً يختلف فى النسبة إليه العالم و الجاهل و الشجاع و الجبان،و يسمّيان تقدماً و تأخّراً بالشرف.

و انتقلوا أيضاً إلى التقدّم و التأخّر الزمانيين بما أنّ الجزئين من الزمان كاليوم والأمس يشتركان فى حمل قوّة الأجزاء اللاحقة، لكن ما لأحدهما و هو اليوم من القوّة المحمولة محمولة للآخر و هو الامس، و لا عكس، لأنّ الأمس يحمل قوّة اليوم بخلاف اليوم، فانّه يحمل فعليّة نفسه و الفعليّة لاتجامع القوّة. و لذا كان الجزآن من الزمان لايجتمعان فى فعليّة الوجود. فبين أجزاء الزمان تقدّم و تأخّر لايجامع المتقدّم منها المتأخّر بخلاف سائر أقسام التقدّم و التأخّر. و كذا بين الحوادث التى هى حركات منطبقة على الزمان تقدّم و تأخّر زمانىّ بتوسّط الزمان الذى هو تعيّنها، كما أنّ للجسم الطبيعىّ الامتدادات الثلاثة بتوسّط الجسم التعليمىّ الذى هو تعيّنه.

و قد تنبّهوا بذلك إلى أنّ فى الوجود أقساماً أُخر من التقدّم و التأخّر الحقيقيّين فاستقرءوها فأنهوها –أعمّ من الاعتباريّة و الحقيقيّة– إلى تسعة أقسام: الأوّل و الثانى و الثالث ما بالرتبة من التقدّم و التأخّر و ما بالشرف و ما بالزمان وقد تقدّمت.

الرابع التقدّم والتأخّر بالطبع و هما تقدّم العلّة الناقصة على المعلول حيث يرتفع بارتفاعها المعلول ولايجب بوجودها و تأخّر معلولها عنها.

الخامس التقدّم و التأخّر بالعلّيّة و هما تقدّم العلّة التامّة التى يجب بوجودها المعلول على معلولها و تأخّر معلولها عنها.

السادس التقدّم و التأخّر بالجوهر و هما تقدّم أجزاء الماهيّة من الجنس و الفصل عليها و تأخّرها عنها بناءً على أصالة الماهيّة. و تسمّى هذه الثلاثة الأخيرة أعنى ما بالطبع و ما بالعلّيّة و ما بالتجوهر تقدماً و تأخّراً بالذات.

السابع التقدّم والتأخّر بالدهر و هما تقدّم العلّة التامّة على معلولها و تأخّر

معلولها عنها، لكن لا من حيث إيجابها وجود المعلول و إفاضته، كما فى التقدّم و التأخّر بالعلّية، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجوده و تقرّر عدم المعلول فى مرتبة وجودها كتقدّم نشأة التجرّد العقلىّ على نشأة المادّة. زاد هذا القسم السيّد المحقق الداماد،ره.

الثامن التقدّم و التأخّر بالحقيقة و المجاز و هو أن يشترك أمران فى الاتصاف بوصف،غير أن أحد هما بالذات والآخر بالعرض. فالمتصف به بالذات متقدّم بهذا التقدّم على المتصف به بالعرض، و هو متأخّر كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، بناء على أنّ الوجود هو الأصل فى الموجوديّة و التحقق و الماهيّة موجودة به بالعرض. و هذا القسم زاده صدرالمتألهين،قده،

التاسع التقدّم و التأخّر بالحق و هو تقدّم وجود العلّة التامّة على وجود معلولها عنه و هذا غير التقدّم و التأخّر بالعلّية. زاده صدرالمتألهين ،قده،.

قال فى الأسفار: «و بالجملة، وجود كلّ علّة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتىّ هذا النحو من التقدّم، إذ الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلية. و أمّا تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّيّة، إذ ليس بينهما تأثير و تأثّر ولا فاعليّة ولا مفعوليّة، بل حكمها حكم شىء واحد له شئون و أطوار و له تطوّر من طور إلى طور»، انتهى. (ج٣،ص٢٥٧)

## الفصل الثانى

## فى ملاك السبق واللحوق فى كل واحد من الاقسام

والمراد به، كما اشير اليه فى الفصل السابق، هو الأمر المشترك فيه بين المتقدّم و المتأخّر الذى يوجد منه للمتقدّم مالا يوجد للمتأخّر ولا يوجد منه

شى للمتأخّر إلاّ و هو موجود للمتقدّم.

فلاك التقدّم و التأخّر بالرتبة هو النسبة إلى المبدء المحدود، كاشتراك الامام و المأموم فى النسبة إلى المبدء المفروض من المحراب او الباب مع تقدّم الامام لوكان المبدء المفروض هو المحراب و تقدّم الماموم لوكان هو الباب فى الرتبة الحسّيّة، و كتقدّم كلّ جنس على نوعه فى ترتّب الأجناس والأنواع إن كان المبدء المفروض هوالجنس العالى، و تقدّم كلّ نوع على جنسه إن كان الأمر بالعكس، و ملاك التقدم و التأخر بالشرف اشتراك أمرين فى معنى من شأنه أن يتصف بالفضل و المزيّة او بالرذيلة، كاشتراك الشجاع والجبان فى الانسانيّة التى من شأنها أن تتصف بفضيلة الشجاعة. فللشجاع ما للجبان ولا عكس. و مثله تقدّم الأرذل على غيره فى الرذالة. و ملاك التقدّم و التأخّر بالزمان هو اشتراك جزئين مفروضين منه فى وجود متقضّ متصرّم مختلط فيه القوّة و الفعل بحيث يتوقف فيه فعليّة أحد هما على قوّته مع الآخر. فالجزء الذى معه قوّة الجزء الآخر هو المتقدّم، و الجزء الذى بخلافه هو المتأخّر كاليوم والغد، فانهّما مشتركان فى وجود كمىّ غير قارّ يتوقف فعليّة الغد على تحقق قوّته مع اليوم، بحيث إذا وجد الغد بالفعل فقد بطلت قوّته و انصرم اليوم، فاليوم متقدّم و الغد متأخّر بالزمان.

و بملاك التقدّم و التأخّر الزمانييّن يتحقق التقدّم و التأخّر بين الحوادث الزمانيّة بتوسط الزمان، لما أنّها حركات ذوات أزمان.

و ملاك التقدّم والتأخّر بالطبع هو الوجود، و يختصّ المتقدّم بأن لوجود المتأخّر توقّفاً عليه بحيث لو لم يتحقق المتقدم لم يتحقق المتأخر من غير عكس. و هذا كما فى التقدّم فى العلّة الناقصة التى يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يلزم من وجودها وجوده.

و عن شيخ الاشراق أنّ التقدّم و التأخّر بالزمان من التقدّم و التأخّر بالطبع، لأنّ مرجعه بالحقيقة إلى توقف وجود الجزء المتأخّر على وجود المتقدّم

بحيث يرتفع بارتفاعه.

وردّ بأنهما نوعان متغايران، فمن الجائز فيما بالطبع اجتماع المتقدم والمتأخّر فى الوجود بخلاف ما بالزمان حيث يمتنع اجتماع المتقدم والمتأخر منه، بل التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان بالذات.

والحق، أنّ ابتناء التقدّم و التأخّر بالزمان على التوقف الوجوديّ بين الجزئين لاسبيل إلى نفيه، غير أنّ الوجود لمّا كان غير قارّ يصاحب كلّ جزء منه قوّة الجزء التالى امتنع اجتماع الجزئين لامتناع اجتماع قوّة الشيء مع فعليّته، و المسلّم من كون التقدّم والتأخّر ذاتياً فى الزمان كونهما لازمين لوجوده المقتضّى غير القارّ باختلاط القوّة و الفعل فيه.

فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع عليه أن يفسّر ما بالطبع بما فيه التوقّف الوجوديّ، ثمّ يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدّم و المتأخّر، كما فى تقدّم العلّة الناقصة على معلولها، و مالايجوز فيه الاجتماع، كما فى تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض.

والملاك فى التقدّم و التأخّر بالعليّة اشتراك العلّة التامّة و معلولها فى وجوب الوجود مع كون وجوب العلّة — وهى المتقدّمة — بالذات و وجوب المعلول — و هو المتأخر — بالغير.

و ملاك التقدّم و التأخّر بالتجوهر اشتراكهما فى تقرّر الماهيّة. و للمتأخّر توقف تقرّريّ على المتقدّم كتوقف الماهيّة التامّة على أجزائها.

و ملاك التقدم و التأخّر بالدهر اشتراك مرتبة من مراتب الوجود الكلّيّة مع ما فوقها او مادونها فى الوقوع فى متن الأعيان مع توقفها العينيّ على مافوقها او توقف مادونها عليها بحيث لايجامع أحدهما الآخر لكون عدم التوقف مأخوذاً فى مرتبة المتوقف عليه كتقدّم عالم المفارقات العقليّة على عالم المثال و تقدّم عالم المثال على عالم المادّة.

و ملاك التقدّم و التأخّر بالحقيقة اشتراكهما فى الثبوت الأعمّ من الحقيقّ

والمجازىّ و للمتقدّم الحقيقة و للمتأخّر المجاز كتقدّم الوجود على الماهيّة بأصالته.

و ملاك التقدّم و التأخر بالحقّ اشتراكهما فى الوجود الأعمّ من المستقلّ و الرابط و تقدّم وجود العلة بالاستقلال و تأخّر وجود المعلول بكونه رابطاً.

## الفصل الثالث

## فى المعية

وهى اشتراك أمرين فى معنى من غيرِ اختلاف بالكمال و النقص اللذين هما التقدّم و التاخّر، لكن ليس كلّ أمرين ارتفع عنهما نوع من التقدّم و التأخّر مَعَين فى ذلك النوع. فالجواهر المفارقة ليس بينهما تقدّم و تأخّر بالزمان ولا معيّة فى الزمان. فالمعانِ زماناً يجب أن يكونا زمانيين من شأنهما التقدّم و التأخّر الزمانيّان، فاذا اشتركا فى معنى زمانىّ من غير تقدّم و تأخّر فيه فهما المعان فيه.

و بذلك يظهر أنّ تقابل المعيّة مع التقدّم و التأخّر تقابل العدم و الملكة. فالمعيّة اشتراك أمرين فى معنى من غيرِ اختلاف بالتقدّم و التأخّر، و الحال أنّ من شانهما التقدّم و التأخّر في ذلك المعنى و التقدّم و التأخّر من الملكات و المعيّة عدميّة.

فالمعيّة فى الرتبة كمعيّة المأمومين الواقفين خلف الامام بالنسبة إلى المبدء المفروض فى المسجد فى الرتبة الحسّيّة وكمعيّة نوعين أو جنسين تحت جنس فى الأنواع والأجناس المترتبة بالنسبة إلى النوع او الجنس، و المعيّة فى الشرف كشجاعين متساو يين فى الملكة.

و المعيّة فى الزمان كحركتين واقعتين فى زمان واحد بعينه ولا يتحقق

معيّة بين أجزاء الزمان نفسه حيث لايخلو جزآن منه من التقدم و التأخر.

والمعيّة بالطبع كالجزئين المتساويين بالنسبة إلى الكلّ و المعيّة بالعليّة كمعلولي علّة واحدة تامّة ولا تتحقق معيّة بين علّتين تامّتين، حيث لا تجتمعان على معلول واحد، و الحال في المعيّة بالحقيقة و المجاز و في المعيّة بالحق كالحال في المعيّة بالعليّة.

والمعيّة بالدهر كما في جزئين من أجزاء مرتبة من مراتب العين لو فرض فيها كثرة.

## الفصل الرابع

## في معنى القدم والحدوث واقسامها

إذاكان الماضي من زمان وجود شيء أكثر ممّا مضىٰ من وجود شيء آخر،كزيد مثلاً يمضي من عمره خمسون وقد مضى من عمر عمرو أربعون سمّي الأكثر زماناً عند العامّة قديماً و الأقلّ زماناً حادثاً. و المتحصّل منه أنّ القديم هو الذي كان له وجود في زمان لم يكن الحادث موجوداً فيه بعد، أي إنّ الحادث مسبوق الوجود بالعدم في زمان كان القديم فيه موجوداً بخلاف القديم.

و هذان المعنيان المتحصلان إذا عمّما وأخذا حقيقيين كانا من الأعراض الذاتيّة للموجود من حيث هو موجود فانقسم الموجود المطلق إليهما و صار البحث عنهما بحثاً فلسفياً.

فالموجود ينقسم إلى قديم و حادث و القديم ما ليس بمسبوق الوجود بالعدم و الحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم.

و الذي يصحّ أن يؤخذ في تعريف الحدوث و القدم من معاني السبق و

أنواعه المذكورة أربعة هى: السبق الزمانىّ و السبق العلّىّ و السبق الدهرىّ و السبق بالحق. فأقسام القدم و الحدوث أربعة: القدم و الحدوث الزمانيّان و القدم والحدوث العلّيّان و هو المعروف بالذاتيين و القدم و الحدوث بالحقّ و القدم والحدوث الدهريّان و نبحث عن كلّ منها تفصيلاً.

## الفصل الخامس

## فى القدم والحدوث الزمانيين

الحدوث الزمانىّ كون الشىء مسبوق الوجود بعدم زمانىّ و هو حصول الشىء بعد أن لم يكن بعديّة لاتجامع القبليّة و لا يكون العدم زمانياً إلاّ إذا كان ما يقابله من الوجود زمانياً، و هو أن يكون وجود الشىء تدريجيّاً منطبقاً على قطعة من الزمان مسبوقة بقطعة ينطبق عليها عدمه. و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزمانىّ الذى هو عدم كون الشىء مسبوق الوجود بعدم زمانىّ، ولازمه أن يكون الشىء موجوداً فى كلّ قطعة مفروضة قبل قطعة من الزمان منطبقاً عليها.

و هذان المعنيان إنمّا يصدقان فى الامور الزمانيّة التى هى مظروفة للزمان منطبقة عليه و هى الحركات و المتحركات. و أمّا نفس الزمان فلا يتصف بالحدوث و القدم الزمانيين، إذ ليس للزمان زمان آخر حتى ينطبق وجوده عليه فيكون مسبوقاً بعدم فيه او غير مسبوق.

نعم لمّا كان الزمان متصفاً بالذات بالقبليّة و البعديّة بالذات غير المجامعتين كان كلّ جزء منه مسبوق الوجود بعدمه الذى مصداقه كلّ جزء سابق عليه، فكلّ جزء من الزمان حادث زمانىّ بهذا المعنى و كذلك الكلّ، إذ لمّا كان الزمان مقداراً غير قارّ للحركة التى هى خروج الشىء من القوّة إلى

الفعل تدريجاً كان فعليّة وجوده مسبوقة بقوّة وجوده و هو الحدوث الزمانىّ.

و أمّا الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبوقاً بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقاً لايجامع فيه القبل البعد، ففيه فرض تحقق القبليّة الزمانيّة من غير تحقق الزمان. و إلى ذلك يشير ما نقل عن المعلّم الأوّل: «أنّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لايشعر».

## تنبيه

قد تقدّم فى مباحث القوّة و الفعل أنّ لكلّ حركة شخصيّة زماناً شخصيّاً يخصّها و يقدّرها، فنه الزمان العمومىّ الذى يعرض الحركة العموميّة الجوهريّة التى تتحرك بها مادّة العالم المادّىّ فى صورها و منه الأزمنة المتفرقة التى تعرض الحركات المتفرقة العرضيّة و تقدّرها، و أنّ الزمان الذى يقدّر بها العامّة حوادث العالم هو زمان الحركة اليوميّة الذى يراد بتطبيق الحوادث عليه الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدّم و التأخّر و الطول و القصر و نحو ذلك.

إذا تذكرت هذا فاعلم أنّ ما ذكرناه من معنى الحدوث و القدم الزمانيين يجرى فى كلّ زمان كيفما كان، فلا تغفل.

## الفصل السادس

## فى الحدوث والقدم الذاتيين

الحدوث الذاتى كون وجود الشىء مسبوقاً بالعدم المتقرر فى مرتبة ذاته و القدم الذاتىّ خلافه. قالوا: إنّ كلّ ذى ماهيّة فانّه حادث ذاتاً، و احتجّوا

عليه بأنّ كلّ ممكن فانّه يستحق العدم لذاته و يستحقّ الوجود من غيره، و ما بالذات أقدم ممّا بالغير فهو مسبوق الوجود بالعدم لذاته.

و اعترض عليه بأنّ الممكن لواقتضى لذاته العدم كان ممتنعاً، بل هو لامكانه لايصدق عليه فى ذاته أنّه موجود ولا أنّه معدوم. فكما يستحقّ الوجود عن علة خارجة كذلك يستحقّ العدم عن علة خارجة، فليس شىء من الوجود و العدم أقدم بالنسبة إليه من غيره، فليس وجوده عن غيره مسبوقاً بعدمه لذاته.

واجيب عنه بأنّ المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلباً تحصيلياً لابنحو العدول، و هذا المعنى له فى ذاته قبل الوجود الآتى من قِبل الغير.

حجة اخرى: نّ كلّ ممكن له ماهيّة مغايرة لوجوده و إلاّ كان واجباً لاممكناً، و كلّ ما كانت ماهيّته مغايرة لوجوده امتنع أن يكون وجوده من ماهيّته و إلاّ كانت الماهيّة موجودة قبل حصول وجودها. وهو محال، فوجوده مستفاد من غيره، فكان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، و كلّ ما كان كذلك كان محدثاً بالذات.

و يتفرع على ما تقدّم أنّ القديم بالذات واجب الوجود بالذات و أيضاً أنّ القديم بالذات لاماهيّة له.

## الفصل السابع

## فى الحدوث والقدم بالحق

الحدوث بالحقّ مسبوقيّة وجود المعلول بوجود علّته التامّة باعتبار نسبة السبق و اللحوق بين الوجودين، لابين الماهيّة الموجودة للمعلول و بين العلّة كما فى الحدوث الذاتىّ.

و ذلك أنّ حقيقة الثبوت و التحقق فى متن الواقع إنّما هو للوجود دون الماهيّة، و ليس للعلّة و خاصّة للعلّة المطلقة الواجبة التى ينتهى إليه الأمر، إلاّ الاستقلال و الغنى، و ليس لوجود المعلول إلاّ التعلّق الذاتىّ بوجود العلّة و الفقر الذاتىّ إليه و التقوّم به، و من الضرورىّ أنّ المستقلّ الغنىّ المتقوم بذاته قبل المتعلق الفقير المتقوّم بغيره، فوجود المعلول حادث بهذا المعنى مسبوق بوجود علّته و وجود علّته قديم بالنسبة إليه متقدّم عليه.

## الفصل الثامن

## فى الحدوث والقدم الدهريين

الحدوث الدهرىّ كون الماهيّة الموجودة المعلولة مسبوقة بعدمها المتقرر فى مرتبة علّتها بما أنّها ينتزع عدمها بحدّها عن علتها و إن كانت علّتها واجدة لكمال وجودها بنحو أعلى و أشرف فعلّيتها قبلها، قبليةً لاتجامع بعديّة المعلول، بما أنّ عدم الشىء لايجامع وجوده، و القدم الدهرىّ كون العلّة غير مسبوقة بالمعلول هذا النحو من السبق.

و قد اتضح بما بيّناه أنّ تقرّر عدم المعلول فى مرتبة العلّة لاينافى ما تقرّر فى محلّه أنّ العلة تمام وجود معلولها و كماله، لأنّ المنفى من مرتبة وجود العلّة هو المعلول بحدّه لاوجوده من حيث إنّه وجود مأخوذ عنها، ولا مناص عن المغايرة بين المعلول بحدّه و بين العلّة، و لازمها صدق سلب المعلول بحدّه على العلّة وإلاّ اتحدا.

نعم يبقى الكلام فى ما ادّعى من كون القبليّة و البعديّة فى هذين الحدوث و القدم غير مجامعتين.

المرحلة الحادية عشر

# في العقل والعاقل والمعقول

والمأخوذ في العنوان وان كان هو العقل الذي يطلق اصطلاحاً على الادراك الكلي دون الجزئي لكن البحث يعم الجميع .

وفيها خمسة عشر فصلاً

## الفصل الاول

## فی تعریف العلم وانقسامه الاولی وبعض خواصه

وجود العلم ضروریّ عندنا بالوجدان و کذلك مفهومه بدیهیّ لنا، و إنمّا نرید بالبحث فی هذا الفصل الحصول علی أخصّ خواصّه.

فنقول: قد تقدّم فی بحث الوجود الذهنیّ أنّ لنا علماً بالأشیاء الخارجة عنّا فی الجملة، بمعنی أنها تحضر عندنا بماهیّاتها بعینها لابوجوداتها الخارجیّة التی تترتّب علیها آثارها الخارجیّة، فهذا قسم من العلم و یسمّی علماً حصولیّاً.

و من العلم أیضاً علم الواحد منّا بذاته التی یشیر إلیها و یعبّر عنها بـ «أنا» ، فانّه لایلهو عن نفسه و لایغفل عن مشاهدة ذاته و إن فرضت غفلته عن بدنه و أجزائه و أعضائه.

و لیس علمه هذا بذاته بحضور ماهیّة ذاته عند ذاته حضوراً مفهومیّاً و علماً حصولیّاً، لأنّ المفهوم الحاضر فی الذهن کیفما فرض لایأبی بالنظر إلی نفسه الصدقَ علی کثیرین. و إنمّا یتشخص بالوجود الخارجیّ، و هذا الذی یشاهده من نفسه و یعبّر عنه بـ«أنا» أمر شخصیّ بذاته غیر قابل للشرکة بین کثیرین، وقد تحقق أنّ التشخص بالوجود. فعلمنا بذاتنا إنمّا هو بحضورها لنا بوجودها الخارجیّ الذی هو عین وجودنا الشخصیّ المترتب علیه الآثار.

وأیضاً لوکان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهیّة ذواتنا دون وجودها و الحال أنّ لوجودنا ماهیّة قائمة به کان لوجود واحدماهیّتان موجودتان به و

هو اجتماع المثلين و هو محال. فاذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غيبتها عنّا بوجود ها الخارجيّ لابماهيّتها فقط، و هذا قسم آخر من العلم و يسمّى العلم الحضوريّ.

و انقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم.إمّا بماهيّته و هو العلم الحصوليّ او بوجوده و هو العلم الحضوريّ.

هذا مايؤدّى إليه النظر البدوىّ من انقسام العلم إلى الحصولىّ و الحضورىّ، و الذى يهدى إليه النظر العميق أنّ الحصولىّ منه أيضاً ينتهى إلى علم حضورىّ.

بيان ذلك أنّ الصورة العلميّة كيفما فرضت مجرّدة من المادّة عارية من القوّة. و ذلك لوضوح أنّها بما أنّها معلومة فعليّة لاقوّة فيها لشىء البتة. فلو فرض أىّ تغير فيها كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً، و لو كانت الصورة العلميّة مادّيّة لم تأبَ التغيّر.

و أيضاً لو كانت مادّيّة لم تفقد خواصّ المادّة اللازمة و هى الانقسام والزمان و المكان. فالعلم بما أنّه علم لا يقبل النصف و الثلث مثلاً، ولو كان منطبعاً فى مادّة جسمانيّة لانقسم بانقسامها.ولايتقيد بزمان ولوكان مادّياً، و كلّ مادّىّ متحرك،لتغيّر بتغيّر الزمان.ولايشار إليه فى مكان و لوكان مادّياً حلّ في مكان.

فان قلت: عدم انقسام الصورة العلميّة بما أنّها علم لاينافى انطباعها فى جسم كجزء من الدماغ مثلاً و انقسامها بعرض المحلّ، كما أنّ الكيفيّة كاللون العارض لسطح جسم تأبى الانقسام بما أنّها كيفية و تنقسم بعرض المحلّ، فلم لايجوز أن تكون الصورة العلميّة مادّيّة منطبعة فى محلّ منقسمة بعرض محلّها،و خاصّة بناء على ماهو المعروف من كون العلم كيفيّة نفسانيّة.

و أيضاً انطباق العلم على الزمان و خاصّة فى العلوم الحسيّة والخياليّة ممّا لاينبغى أن يرتاب فيه كاحساس الأعمال المادّيّة فى زمان وجودها.

و أيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصّة العلم بحيث يستقيم باستقامتها ويختل باختلالها على ماهو المسلّم فى الطبّ لاشك فيه، فللصورة العلميّة مكان، كما أنّ لها زماناً.

قلنا: إنّ إباء الصورة العلميّة و امتناعها عن الانقسام بما أنها علم لاشك فيه كماذكر، وأمّا انقسامها بعرض انقسام المحلّ كالجزء العصبىّ مثلاً ممّا لاشك فى بطلانه أيضاً، فانّا نحسّ و نتخيل صوراً هى أعظم كثيراً ممّا فرض محلاً لها من الجزء العصبىّ، كالسماء بأرجائها و الأرض بأقطارها و الجبال الشاهقة و البرارى الواسعة و البحور الزاخرة، و من الممتنع انطباع الكبير فى الصغير.

و ما قيل: إنّ ادراك الكبر و الصغر فى الصورة العلميّة إنمّا هو بقياس أجزاء الصورة العلميّة بعضها إلى بعض لايفيد شيئاً، فانّ المشهود هو الكبير بكبره دون النسبة الكلّية المقداريّة التى بين الكبيرة والصغيرة و أنّ النسبة بينهما مثلا نسبة المئة إلى الواحد.

فالصورة العلميّة المحسوسة او المتخيلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها فى عالم النفس من غير انطباع فى جزء عصبىّ او أمر مادّىّ غيرها ولا انقسام لها بعرض انقسامه. و الاشارة الذهنيّة إلى بعض أجزاء المعلوم و فصله عن الأجزاء الأخر كالاشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس او المتخيل ثم إلى بعضها الآخر. وليس من التقسيم فى شىء، وإنمّا هو إعراض عن الصورة العلميّة الأوليّة و إيجاد لصورتين أخريين.

و إذ لاانطباع للصورة العلميّة فى جزء عصبىّ ولا انقسام لها بعرض انقسامه، فارتباط الصورة العلميّة بالجزء العصبىّ، و ما يعمله من عمل عند الإدراك إرتباط إعدادي بمعنى أن ما يأتيه الجزء العصبيّ من عمل تستعدّ به النفس لأن يحضر عندها و يظهر في عالمها.

فالصورة العلميّة الخاصّة بما للمعلوم من الخصوصيّات، و كذلك المقارنة

التى تتراءى بين إدراكاتنا و بين الزمان إنمّا هى بين العمل المادّىّ الاعدادىّ التى تعمله النفس فى آلة الادراك و بين الزمان لا بين الصورة العلميّة بما أنّه علم و بين الزمان.

و من الدليل على ذلك أنّا كثيراً مّا ندرك شيئاً من المعلومات و نخزنه عندنا ثمّ نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متمادية من غير أىّ تغيير ولوكان مقيّداً بالزمان لتغيّر بتغيّره.

فقد تحصّل بما تقدّم أنّ الصورة العلميّة كيفما كانت مجرّدة من المادّة خالية عن القوّة. و إذ كانت كذلك فهى أقوى وجوداً من المعلوم المادّىّ الذى يقع عليه الحسّ. و ينتهى إليه التخيّل و التعقل ولها آثار وجودها المجرّد. و أمّا آثار وجودها الخارجىّ المادّىّ التى نحسبها متعلقة للادراك فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة الذى يحضر عند المدرك حتى تترتب عليه أو لا تترتب، و إنما هو الوهم يوهم للمدرك أنّ الحاضر عنده حالَ الادراك هو الصورة المتعلقة بالمادّة خارجاً فيطلب آثار ها الخارجيّة فلا يجدهامعها فيحكم بأنّ المعلوم هو الماهيّة بدون ترتّب الآثار الخارجيّة.

فالمعلوم عندالعلم الحصولىّ بأمر له نوع تعلّق بالمادّة هو موجود مجرّد هو مبدء فاعلىّ لذلك الامر واجد لما هو كماله يحضر بوجودهاالخارجىّ للمدرك و هو علم حضورىّ و يتعقبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهيّة و الآثار المترتبة عليه فى الخارج. و بتعبير آخر: العلم الحصولىّ اعتبار عقلىّ يضطرّ إليه العقل مأخوذ من معلوم حضورىّ هو موجود مجرّد مثالىّ او عقلىّ حاضر بوجوده الخارجىّ للمدرك و إن كان مدركاً من بعيد.

و لنرجع إلى ما كنا بصدده من الكلام فى تعريف العلم فنقول: حصول العلم و وجوده للعالم ممّا لاريب فيه، وليس كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر هو بالفعل فعليّة محضة لاقوّة فيه لشىء أصلاً، فانّا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلميّة من حيث هى لا تقوى على صورة أُخرىٰ ولا تقبل التغيّر

عمّا هو عليه من الفعليّة. فهو حصول المجرّد من المادّة عارٍ من نواقص القوّة و نسمّى ذلك حضوراً.

فحضور شيء لشيء حصوله له بحيث يكون تامّ الفعليّة غير متعلق بالمادّة بحيث يكون ناقصاً من جهة بعض كمالاته التي في القوّة.

و مقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعليّة في نفسه غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له و هو كونه مجرّداً من المادّة خالياً عن القوة . فالعلم حصول أمر مجرّد من المادّة لأمر مجردٍ، و إن شئت قلت: حضور شيء لشيء.

## الفصل الثانی

## فی اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول

علم الشيء بالشيء هو حصول المعلوم، أی الصورة العلميّة للعالم كماتقدّم، و حصول الشيء وجوده و وجوده نفسه. فالعلم هو عين المعلوم بالذات و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضوريّاً او حصوليّاً. فانّ المعلوم الحصولیّ إن كان أمراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه و لغيره معاً، و إن كان أمراً وجوده لغيره و هو الموضوع و هو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم بموضوعه والأمر الموجود لغيره متحد بذلك الغير، فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير. و نظير الكلام يجری فی المعلوم الحضوریّ مع العالم به.

فان قلت: قد تقدّم فى مباحث الوجود الذهنىّ أنّ معنى كون العلم من مقولة المعلوم كون مفهوم المقولة مأخوذاً فى العلم أى صدق المقولة عليه بالحمل الأوّلىّ دون الحمل الشايع الذى هو الملاك فى اندراج الماهيّة تحت المقولة و ترتّب الآثار التى منها كون الوجود لنفسه اوِ لغيره، فلا الجوهر الذهنىّ من حيث هو ذهنىّ جوهر بالحمل الشائع موجود لنفسه، ولا العرض الذهنىّ من حيث هو ذهنىّ عرض بالحمل الشائع موجود لغيره. و بالجملة لامعنى لاتحاد العاقل وهو موجود خارجىّ مترتب عليه الآثار بالمعقول الذهنىّ الذى هو مفهوم ذهنىّ لايترتب عليه الآثار.

و أمّا العلم الحضورىّ فلا يخلو إمّا أن يكون المعلوم فيه نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا. و على الثانى إمّا أن يكون المعلوم علّة للعالم او معلولاً للعالم او هما معلولان لأمر ثالث. أمّا علم الشىء بنفسه فالمعلوم فيه عين العالم ولاكثرة هناك حتى يصدق الاتّحاد و هو ظاهر. و أمّا علم العلّة بمعلولها او علم المعلول بعلّته فلاريب فى وجوب المغايرة بين العلة و المعلول، و إلاّ لزم تقدّم الشىء على نفسه بالوجود و تأخّره عن نفسه بالوجود و هو ضرورىّ الاستحالة. و أمّا علم أحد معلولَىْ علّةٍ ثالثة بالآخر فوجوب المغايرة بينهما فى الشخصيّة يأبى الاتّحاد.

على أنّ لازم الاتّحاد كون جميع المجرّدات و كلّ واحد منها عاقلاً للجميع و معقولاً للجميع شخصاً واحداً. قلنا: أمّا ما استشكل به فى العلم الحصولىّ فيدفعه ما تقدّم أنّ كلّ علم حصولىّ ينتهى إلى علم حضورىّ، إذالمعلوم الذى يحضر للعالم حينئذ موجود مجرّد بوجوده الخارجىّ الذى هو لنفسه او لغيره.

و أمّا ما استشكل به فى العلم الحضورىّ فليتذكر أنّ للموجود المعلول اعتبارين: اعتباره فى نفسه اى مع الغضّ عن علّته فيكون ذاماهيّة ممكنة موجوداً فى نفسه طارداً للعدم عن ماهيّته يحمل عليه و به، و اعتباره بقياس وجوده إلى وجود علّته. و قد تقدم فى مباحث العلّة والمعلول أنّ وجود المعلول بما أنّه مفتقر فى حدّ ذاته وجود رابط بالنسبة إلى علّته لانفسيّة فيه وليس له إلاّ

التقوّم بوجود علّته من غير أن يحمل عليه بشيء أو يحمل به على شيء.

إذا تمهّد هذا ففيما كان العالم هو العلة و المعلوم هو المعلول كانت النسبة بينهما نسبة الرابط و المستقلّ النفسيّ، و ظاهر أنّ الموجود الرابط يأبى الموجوديّة لشيء لأنّها فرع الوجود فى نفسه و هو موجود فى غيره و من شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم، لكنّ المعلول رابط متقوم بوجود العلة بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها. فكون وجوده للعلة إنّما يتمّ بمقوّمه الذى هو وجود العلة. فعلوم العلة هو نفسها بما تقوّم وجود المعلول، فالعلّة تعقل ذاتها و المعلول غير خارج منها لا بمعنى الجزئيّة و التركّب، و الحمل بينهما حمل المعلول متقوّماً بالعلّة على العلّة و هو نوع من حمل الحقيقة و الرقيقة. و نظير الكلام يجرى فى العلم بالرابط، فكلّ معلوم رابط معلوم بالعلم بالمستقلّ الذى يتقوم به ذاك الرابط.

و فيما كان العالم هو المعلول و المعلوم هو العلة لمّا كان من الواجب وجود المعلوم للعالم و يستحيل فى الوجود الرابط أن يوجد له شيء إنمّا يتمّ وجود العلّة للمعلول بتقوّمه بالعلّة، فالعلّة بنفسها موجودة لنفسها، و الحال أنّ المعلول غير خارج منها عالمة بالعلة، نفسها و ينسب إلى المعلول بما أنّه غير خارج منها ولاينال من العلم بها إلا مايسعه من وجوده و الحمل بينهما حمل العلّة على المعلول متقوماً بالعلّة و الحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة و الرقيقة. فمآل علم المعلول بعلته إلى علم العلة —و هى مأخوذة مع معلولها— بنفسها و هى مأخوذة وحدها، و مآل علم العلة بمعلولها إلى علم العلة —و هى مأخوذة فى نفسها— بنفسها و هى مأخوذة مع معلولها.

و فيما كان العالم و المعلوم معلولين لعلة ثالثة فليس المراد من اتحاد العالم و المعلوم انقلاب الشخصين شخصاً واحداً، بل انتزاع ماهيّتى العالم و المعلوم من العالم.

و أمّا عدّ علم الشيء بنفسه من اتحاد العالم والمعلوم فهو باعتبار انتزاع

مفهومى العالم و المعلوم منه و هما مفهومان متغايران، فسمّى ذلك اتحاداً و ان كان فى نفسه واحداً.

و بما تقدّم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجرّدات شخصاً واحداً لما ظهر أنّ شخصيّة العالم او المعلوم لا تبطل بسبب الاتحاد المذكور.

## الفصل الثالث

## فى انقسام العلم الحصولى الى كلى وجزئى وما يتصل به

ينقسم العلم الحصولىّ إلى كلّىّ و جزئىّ و الكلّىّ مالا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين كالانسان المعقول، حيث يجوّز العقل صدقه على كثيرين فى الخارج. و الجزئى ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين كالعلم بهذا الانسان الحاصل بنوع من الاتصال بمادّته الحاضرة و يسمّى علماً حسّياً و إحساسياً و كالعلم بالانسان المفرد من غير حضور مادّته و يسمّى علماً خياليّاً.

و عدّ هذين القسمين من العلم جزئيّاً ممتنع الصدق على كثيرين إنّما هو من جهة اتصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجىّ فى العلم الحسّىّ و توقف العلم الخيالىّ على سبق العلم الحسّىّ و إلاّ فالصورة العلميّة سواء كانت حسيّة او خياليّة او غيرهما لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.

### فروع

الأوّل، ظهر ممّا تقدم أنّ اتصال أدوات الحسّ بالمادّة الخارجيّة و ما فى

ذلك من الفعل و الانفعال المادّيّين لحصول الاستعداد للنفس لادراك صورة المعلوم جزئيّة او كلّيّة.

و يظهر منه أنّ قولهم: «إنّ التعقّل إنمّا هو بتقشير المعلوم عن المادّة و سائر الأعراض المشخّصة المكتنفة بالمعلوم حتى لايبقى إلاّ الماهيّة المعرّاة من القشور بخلاف الاحساس المشروط بحضور المادّة و اكتناف الأعراض المشخّصة و بخلاف التخيّل المشروط ببقاء الأعراض و الهيئات المشخّصة دون حضور المادّة»، قول على سبيل التمثيل للتقريب. و حقيقة الامرأنّ الصورة المحسوسة بالذات صورة مجرّدة علميّة واشتراط حضور المادّة و اكتناف الأعراض المشخّصة لحصول الاستعداد فى النفس للادراك الحسّىّ، و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل، و كذا اشتراط التقشير فى التعقّل للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقّل الماهيّة الكلّيّة المعبّر عنه بانتزاع الكلّىّ من الافراد.

الثانى،أنّ أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الا تصال بالمصداق والارتباط بالخارج، سواء كان بلا واسطة كاتصال أدوات الحسّ فى العلم الحسىّ بالخارج ،او مع الواسطة كاتصال الخيال فى العلم الخيالىّ بواسطة الحسّ بالخارج، و كاتصال العقل فى العلم العقلىّ من طريق ادراك الجزئيّات بالحسّ والخيال بالخارج.

فلو لم تستمدّ القوّة المدركة فى إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الادراك بانشاء منها من غيرارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها و غيره، فكان من الواجب أن تصدق على كلّ شىء أو لا تصدق على شىء أصلاً، و الحال أنهّا تصدق على مصداقها دون غيره هف.

فان قلت: انتهاء أكثر العلوم الحصوليّة إلى الحسّ لاريب فيه، لكن ما كلّ عِلم حصولىّ حاصلاً بواسطة الحسّ الظاهر، كالحبّ و البغض والارادة و الكراهة و غيرها المدركة بالحواسّ الباطنة، فصورها الذهنيّة مُدرَكة لا

بالاتصال بالخارج. و أيضاً لا تدرك الحواسّ إلاّ الماهيّات العرضيّة ولاحسّ ينال الجوهر بما هو جوهر، فصورته الذهنيّة مأخوذة لامن طريق الحسّ واتصاله بالخارج.

قلت: أمّا الصور الذهنيّة المأخوذة بالاحساسات الباطنة، كالحبّ و البغض و غيرهما. فالنفس تأخذها ممّا تدركه من الصفات المذكورة بوجودها الخارجيّ فى النفس، فالاتصال بالخارج محفوظ فيها.

و أمّا الجوهر فما ذكر أن لاحسّ ظاهراً ولا باطناً يعرف الجوهر و يناله حقّ لاريب فيه، لكن للنفس فى بادى أمرها علم حضوريّ بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجيّ و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوريّ صورة ذهنيّة، كما تأخذ سائر الصور الذهنيّة من معلومات حضوريّة على ما تقدّم، ثمّ تحسّ بالصفات و الأعراض القائمة بالنفس و تشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعة لها و قيام النفس بذاتها من غير حاجة إلى شىء تقوم به، ثمّ تجد صفات عرضيّة تهجم عليها و تطرؤها من خارج فتنفعل عنها و هى ترى أنّها أمثال الأعراض المعلولة للنفس القائمة بها و حكم الأمثال واحد، فتحكم بأنّ لها موضوعاً هى قائمة به، كما أنّ النفس موضوعة لصفاتها العرضيّة فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر و هو أنّه ماهيّة إذاوجدت وجدت لا فى موضوع.

الثالث ،أنّه تبيّن بما تقدّم أنّ الوجود ينقسم من حيث التجرّد عن المادّة و عدمه إلى ثلاثة عوالم كلّيّة:

أحدها عالم المادّة والقوّة.

وثانيها عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها من الشكل و المقدار و الوضع و غيرها، ففيه الصور الجسمانيّة وأعراضها و هيآتها الكماليّة من غير مادّة تحمل القوّة، و يسمّى عالم المثال و عالم البرزخ، لتوسّطه بين عالمَي المادّة و التجرّد العقليّ. وقد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بنفسه و المثال الأصغر القائم بالنفس الذى تتصرف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعى المختلفة

فتنشيء أحياناً صوراً حقّة صالحة وأحياناً صوراً جزافيّة تعبث بها.

و ثالثها عالم التجرّد عن المادّة و آثارها و يسمّى عالم العقل.

والعوالم الثلاثة مترتبة طولاً، فأعلاها مرتبة وأقواها و أقدمها وجوداً و أقربها من المبدء الأوّل تعالى و تقدّس عالم العقول المجردة، لتمام فعليّتها وتنزّه وجودها عن شوب المادّة و القوّة. و يليه عالم المثال المتنزّه عن المادّة دون آثارها. و يليه عالم المادّة موطن النقص و الشرّ والامكان، و لا يتعلق بما فيه العلم إلاّ من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل على ما تقدمت الإشارة إليه.

## الفصل الرابع

## ينقسم العلم الحصولى الى كلى وجزئى بمعنى آخر

فالكلّىّ هو العلم الذى لايتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجىّ، كصورة البناء التى يتصوّرها البنّاء فيبنى عليها، فانّها على حالها قبل البناء و مع البناء و بعد البناء و إن انعدم، و يسمّى علم ما قبل الكثرة. و العلم من طريق العلل كلّىّ من هذا القبيل، كعلم المنجّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماوىّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر و الشمس، فعلمه بذلك على حاله قبلّ الخسوف و معه و بعده. و الوجه فيه أنّ العلة التامّة فى علّيّتها لا تتغيّر عمّا هى عليه. و لمّا كان العلم بها مطابقاً للمعلوم فصورتها العلميّة غير متغيّرة. و كذلك العلم بمعلولها لايتغيّر فهو كلّىّ ثابت. و من هنا يظهر أنّ العلم الحسّىّ لايكون كلّيّاً، لكون المحسوسات متغيّرة. و الجزئىّ هو العلم الذى يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجىّ، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد مادام يتحرك ، فاذا وقف عن الحركة تغيّر العلم و يسمّى علم ما بعدالكثرة.

فان قيل: تغيّر العلم كما اعترفتم به فى القسم الثانى دليل كونه مادّياً، فانّ التغيّر و هو الانتقال من حال إلى حال لازمه القوّة ولازمها المادّة و قد قلتم: إنّ العلم بجميع أقسامه مجرّد.

قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم و التغيّر ثابت فى تغيّره لامتغيّر، و تعلّق العلم بالمتغيّر اى حضوره عندالعالم انّما هو من حيث ثباته لا تغيّره، وإلاّ لم يكن حاضراً فلم يكن حضور شىء لشىء، هذا خلف.

**تنبيه**

يمكن أن يعمّم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضورىّ، فالعلم الكلّىّ كعلم العلّة بمعلولها من ذاتها الواجدة فى ذاتها كمال المعلول بنحو أعلىٰ و أشرف، فانّه لايتغيّر بزوال المعلول لوجاز عليه الزوال و العلم الجزئىّ كعلم العلّة بمعلولها الداثر الذى هو عين المعلول فانّه يزول بزوال المعلول.

## الفصل الخامس

## فى انواع التعقل

ذكروا أنّ العقل على ثلاثة أنواع:

أحدها أن يكون عقلاً بالقوّة، اى لايكون شيئاً من المعقولات بالفعل و لا له شىء من المعقولات بالفعل، لخلوّه عن عامّة المعقولات.

الثانى أن يعقل معقولاً واحداً او معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً بعضها من بعض، مرتّباً لها، و هو العقل التفصيلىّ.

الثالث أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميّز بعضها

من بعض و إنمّا هو عقل بسيط إجمالىّ فيه كلّ التفاصيل. و مثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التى لك بها علم فحضرك الجواب فى الوقت و أنت فى أوّل لحظة تأخذ فى الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينيّاً بالفعل، لكن لا تميّز لبعضها من بعض ولا تفصيل. وإنمّا يحصل التميّز و التفصيل بالجواب، كأنّ ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع و تجرى منه التفاصيل، و يسمّى عقلا إجماليّاً.

والذى ذكروه من التقسيم إنمّا اوردوه تقسيماً للعلم الحصولىّ. و إذ قد عرفت فيما تقدّم أنّ كلّ علم حصولىّ ينتهى إلى علم حضورىّ كان من الواجب ان تتلقّى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضورىّ، فلا تغفل. وكذا فيما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحصولىّ.

## الفصل السادس

## فى مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع: إحداها العقل الهيولانيّ، و هى مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات. و تسمّى العقل الهيولانيّ، لشباهته الهيولى الأولى فى خلوّها عن جميع الفعليّات.

و ثانيتها العقل بالملكة، و هى مرتبة تعقّلها للبديهيّات من تصوّر او تصديق، فانّ العلوم البديهيّة أقدم العلوم، لتوقّف العلوم النظريّة عليها.

وثالثتها العقل بالفعل، و هى مرتبة تعقّلها للنظريّات باستنتاجها من البديهيّات.

ورابعتها تعقّلها لجميع ماحصّلته من المعقولات البديهيّة او النظريّة المطابقة لحقايق العالم العلوىّ و السفلىّ، باستحضار ها الجميع و توجّهها

إليها من غير شاغل مادىّ، فتكون عالماً علميّاً مضاهياً للعالم العينىّ، و تسمّى العقلَ المستفاد.

## الفصل السابع

## فى مفيض هذه الصور العلمية

مفيض الصور العقليّة الكلّيّة جوهر عقلىّ مفارق للمادّة عنده جميع الصور العقليّة الكلّيّة. و ذلك لما تقدّم أنّ هذه الصور العلميّة مجرّدة من المادّة مفاضة للنفس، فلها مفيض. و مفيضها إمّا هو النفس تفعلها وتقبلها معاً و إمّا أمر خارج مادىّ او مجرّد.

أمّا كون النفس هى المفيضة لها الفاعلة لها فحال، لاستلزامه كون الشىء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وقد تقدّم بطلانه. وأمّا كون المفيض أمراً مادّيّاً فيبطله أنّ المادىّ أضعف وجوداً من المجرّد فيمتنع أن يكون فاعلاً لها، والفاعل أقوىٰ وجوداً من الفعل. على أنّ فعل العلل المادّيّة مشروط بالوضع، ولا وضع لمجرّد.

فتعيّن أنّ المفيض لهذه الصور العقليّة جوهرمجرّد عقلىّ هو أقرب العقول المجرّدة من الجوهر المستفيض فيه جميع الصور العقليّة المعقولة عقلاً إجماليّاً تتحد معه النفس المستعدّة للتعقّل على قدر استعدادها فتستفيض منه ما تستعدّ له من الصور العقليّة.

فان قلت: هب أنّ الصور العلميّة الكلّيّة بافاضة الجوهر المفارق، لما تقدّم من البرهان. لكن ما هو السبب لنسبة الجميع إلى عقل واحد شخصىّ؟ هلاّ أسندوها إلى عقول كثيرة مختلفة الماهيّات بنسبة كلّ واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه، أو بنسبة كلّ فريق من الصور إلى عقل غير

ماينسب إليه فريق آخر؟

قلت: الوجه فى ذلك ما تقدّم فى الأبحاث السابقة أنّ كلّ نوع مجرّد منحصر فى فرد. ولازم ذلك أن سلسلة العقول التى يثبتها البرهان و يثبت استناد وجود المادّيات والآثار المادّية إليها، كلّ واحد من حلقاتها نوع منحصر فى فرد، و أنّ كثرتها كثرة طوليّة مترتبة منتظمة من علل فاعلة آخذة من أوّل ما صدر منها من المبدأ الأولّ إلى أن ينتهى إلى أقرب العقول من المادّيات و الآثار المادّية. فتعيّن استناد المادّيات و الآثار المادّية إلى ما هو أقرب العقول إليها و هو الذى يسمّيه المشّاؤون بالعقل الفعّال.

نعم، الاشراقيّون منهم أثبتوا وراء العقول الطوليّة ودونها عقولاً عرضيّة هى أرباب الأنواع المادّية، لكنّهم يرون وجود كلّ نوع بأفراد ها المادّية و كمالاتها مستنداً إلى ربّ ذلك النوع و مثاله.

و نظير البيان السابق الجارى فى الصور العلميّة الكلّيّة يجرى فى الصور العلميّة الجزئيّة، و يتبيّن به أنّ مفيض الصور العلميّة الجزئيّة جوهر مفارق مثالىّ، فيه جميع الصور الجزئيّة على نحو العلم الاجمالىّ، تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فيفيض عليها الصور المناسبة.

## الفصل الثامن

## ينقسم العلم الحصولى الى تصور وتصديق

فانّه إمّا صورة ذهنيّة حاصلة من معلوم واحد من غير إيجاب او سلب كالعلم بالانسان و مقدّم الشرطيّة و يسمّى تصوّراً، و إمّا صورة ذهنيّة من علوم معها إيجاب أو سلب كالقضايا الحمليّة والشرطيّة و يسمّى تصديقاً.

ثمّ إنّ القضيّة بما أنها تشتمل على إيجاب او سلب مركّبة من أجزاء فوق

الواحد. و المشهور أنّ القضيّة الحمليّة الموجبة مؤلّفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة التى هى نسبة المحمول إلى الموضوع و الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول. هذا فى الهليّات المركّبة التى محمولاتها غير وجود الموضوع، كقولنا: الانسان ضاحك . و أما الهليّات البسيطة الى المحمول فيها هو وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود، فهى مركّبة من أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول و الحكم، إذا لا معنى لتخلل النسبة. و هى وجود رابط بين الشىء و وجوده الذى هو نفسه.

و أنّ القضيّة الحمليّة السالبة مؤلّفة من الموضوع و المحمول و النسبة الحكمية السلبيّة ولا حكم فيها. لا أنّ فيها حكماً عدمياً، لأنّ الحكم جعل شيءٍ شيئاً، و سلب الحكم عدم جعله، لاجعل عدمه.

و الحقّ أنّ الحاجة فى القضيّة إلى تصوّر النسبة الحكميّة إنمّا هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس لابما هو جزء للقضيّة. فالنسبة الحكميّة على تقدير تحققها خارجة عن القضيّة. و بتعبير آخر: إنّ القضيّة هى الموضوع و المحمول والحكم، لكنّ النفس تتوصّل إلى الحكم الذى هو جعل الموضوع هو المحمول أوّلاً بتصوّر المحمول منتسباً إلى الموضوع ليتأتّى منها الحكم. و يدلّ على ذلك خلوّالهليّات البسيطة عن النسبة الحكميّة، و هى قضايا، كما تقدم. فالقضيّة بما هى قضيّة لاتحتاج فى تحققها إلى النسبة الحكميّة،هذا.

و أمّا كون الحكم فعلاً نفسانياً فى ظرف الادراك الذهنىّ فحقيقته فى قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً و تنال زيداً غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومَى: «زيد والقائم»، فتجزىء و تخزنها عندها . ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته فى الخارج أخذت زيداً و القائم المخزونين عندها و هما اثنان، ثمّ جعلتها واحداً. و هذا هو الحكم الذى ذكرنا أنّه فعل، أى جعل وإيجاد منها تحكى به الخارج.

فالحكم فعل من النفس، و هو مع ذلك من الصور الذهنيّة الحاكية لما وراء ها. ولو كان تصوّراً مأخوذاً من الخارج لم تكن القضيّة مفيدة لصحّة السكوت. كما فى أحد جزئى الشرطيّة. ولوكان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة و استمداد من الخارج لم يحك الخارج. وسيوافيك بعض ما يتعلق بالمقام.

وقد تبيّن بمامرّ أنّ كلّ تصديق يتوقّف على تصوّرات أكثر من واحد، فلا تصديق إلاّ عن تصوّر.

## الفصل التاسع

## ينقسم العلم الحصولي الى بديهي ونظري

البديهى ــ و يسمّى ضرورياً أيضاً ــ مالايحتاج فى حصوله إلى اكتساب و نظر، كتصوّر مفهوم الوجود، والشيء، و الوحدة، و التصديق بأنّ الكلّ أعظم من جزئه، و أنّ الاربعة زوج. و النظرىّ مايحتاج ـ فى تصوّره إن كان علماً تصوّرياً، او فى التصديق به إن كان علماً تصديقيّا ــ إلى اكتساب و نظر، كتصوّر ماهيّة الانسان و الفرس، و التصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلّث مساو ية لقائمتين، وأنّ الانسان ذو نفس مجرّدة.

و قد أنهَوا البديهيّات إلى ستّة أقسام هى المحسوسات والمتواترات والتجر بيّات و الفطريّات والوجدانيّات والأوّليّات على ما بيّنوه فى المنطق.

و أولى البديهيّات بالقبول الأوّليّات و هى القضايا التى يكفى فى التصديق بها مجرّد تصوّر الموضوع و المحمول، كقولنا: الكلّ أعظم من جزئه، و الشيء ثابت لنفسه. او المقدّم و التالى، كقولنا: العدد إمّا زوج و إما فرد.

و أولى الأوّليّات بالقبول قضيّة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما التى

يفصح عنه قولنا: إمّا أن يصدق الايجاب و يكذب السلب او يصدق السلب و يكذب الايجاب. و هى منفصلة حقيقيّة لاتستغنى عنها في إفادة العلم قضيّة نظريّة ولابديهيّة حتى الأوّليّات، فانّ قولنا: الكلّ أعظم من جزئه مثلاً إنمّا يفيد العلم إذامنع النقيض و كان نقيضه كاذباً.

فهى أوّل قضيّة يتعلق بها التصديق و إليها تنتهى جميع العلوم النظريّة و البديهيّة فى قياس استثنائىّ يتمّ به العلم. فلو فرض فيها شكّ سرىٰ ذلك فى جميع القضايا و بطل العلم من أصله.

و يتفرع على ذلك:

أوّلاً أنّ لنا فى كلّ قضيّة مفروضة قضيّة حقّة إمّا هى نفسها او نقيضها.

و ثانياً أنّ نقيض الواحد واحد و أن لا واسطة بين النقيضين.

و ثالثاً أنّ التناقض بين التصوّرين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين، كالتناقض بين الانسان و اللا انسان الراجعين إلى وجود الانسان و عدمه الراجعين إلى قولنا: الانسان موجود و ليس الانسان بموجود.

**تنبيه**

السوفسطىّ —وهو المنكر لوجود العلم مطلقاً— لايسلّم قضيّة أولى الأوائل، إذ لو سلّمها كان ذلك اعترافاً منه بأنّ كلّ قضيّتين متناقضتين فان إحداهما حقّة صادقة، وفيه اعتراف بوجود علم مّا.

ثمّ إنّ السوفسطىّ بمايظهر من الشكّ فى كلّ عقد، إمّا أن يعترف بأنّه يعلم أنه شاكّ، و إمّا أن لايعترف. فان اعترف بعلمه بشكّه فقد اعترف بعلم مّا، فيضاف إليه تسليمه لقضيّة أولى الأوائل، و يتبعه العلم بأنّ كلّ قضيّتين متناقضتين فان إحداهما حقة صادقة و تعقب ذلك علوم أُخرىٰ.

وإن لم يعترف بعلمه بشكّه، بل أظهر أنه شاكّ فى كلّ شىء و شاكّ فى

شكّه ليس يجزم بشيء، لغَت محاجّته و لم ينجح فيه برهان.

و هذا الانسان إمّا مصاب بآفة اختلّ بها إدراكه فليراجع الطبيب، و إمّا معاند للحقّ يظهر مايظهر ليدحض به الحقّ فيتخلّص من لوازمه، فليضرب وليعذّب ويمنع ممّا يحبّه و ليجبر على ما يبغضه، إذ كلّ شيء و نقيضه عنده سواء. نعم، بعض هؤلاء المظهرين للشكّ ممّن راجع العلوم العقليّة و هو غير مسلّح بالاصول المنطقيّة ولامتدرّب فى صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين فى المسائل بالاثبات و النفى و رأى الحجج التى أقاموها على طرف النقيض و لم يقدر لقلّة بضاعته على تميز الحق من الباطل فتسلّم طريق النقيض فى المسألة ببعد المسألة فأساء الظنّ بالمنطق و زعم أن لاطريق إلى اصابة الواقع يؤمن معه الخطأ فى الفكر ولا سبيل إلى العلم بشىء على ماهو عليه.

وهذا، كما ترى، قضاء بتّىّ منه بامور كثيرة، كتباين أفكار الباحثين و حججهم من غير أن يترجح بعضها على بعض و استلزام ذلك قصور الحجّة مطلقا عن إصابة الواقع، فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته، فليعالج بايضاح القوانين المنطقيّة و إرائة قضايا بديهيّة لا تقبل الشكّ فى حال من الأحوال كضرورة ثبوت الشىء لنفسه و امتناع سلبه عن نفسه، و ليبالغ فى تفهيم معانى أجزاء القضايا و ليؤمر أن يتعلّم العلوم الرياضيّة.

و هناك طائفتان من الشكّاكين دون من تقدّم ذكرهم. فطائفة يسلّمون الانسان و إدراكاته و يظهرون الشكّ فى ماوراء ذلك، و طائفة اخرى تفطّنوا بما فى قولهم: نحن و إدراكاتنا من الاعتراف بأنّ للواحد منهم علماً بوجود غيره من الأناسىّ و إدراكاتهم، ولا فرق بين هذا العلم و بين غيره من الادراكات فى خاصّة الكشف عمّا فى الخارج فبدّلوا الكلام من قولهم: أنا و إدراكاتى.

و يدفعه أنّ الانسان ربما يخطأ فى إدراكاته، كاخطأ الباصرة و اللامسة وغيرها من أغلاط الفكر. ولو لا أنّ هناك حقائق خارجيّة يطابقها الادراك

اولا يطابقها لم يستقم ذلك.

على أنّ كون إدراك النفس و إدراك ادراكاتها إدراكاً علمياً، و كون ماوراء ذلك من الادراكات شكوكاً مجازفة بيّنة. و من السفسطة قول القائل: إنّ الذى يفيده البحث التجربىّ أنّ المحسوسات بما لها من الوجود الخارجىّ ليست تطابق صورها التى فى الحسّ. و إذ كانت العلوم تنتهى إلى الحسّ فلا شىء من المعلوم يطابق الخارج بحيث يكشف عن حقيقة. و يدفعه أنّه إذا كان الحسّ لايكشف عن حقيقة المحسوس على ما هوعليه فى الخارج و سائر العلوم منتهية الى الحس حكمها حكمه، فن أين ظهر أنّ الحقائق الخارجيّة على خلاف مايناله الحس؟ و المفروض أنّ كلّ إدراك حسّىٌّ او منتهٍ إلى الحسّ، ولاسبيل للحسّ إلى الخارج. فمآل القول إلى السفسطة، كما أنّ مآل القول بأنّ الصور الذهنيّة اشباح للامور الخارجيّة إلى السفسطة.

و من السفسطة أيضاً قول القائل: إنّ ما نعدّه علوماً ظنون ليست من العلم المانع من النقيض فى شىء. و يدفعه أنّ هذا القول: «إنّ ما نعدّه علوماً ظنون»، بعينه قضيّة علميّة، و لوكان ظنّياً لم يفد أنّ العلوم ظنون، بل أفاد الظنّ بأنّها ظنون، فتأمّله و اعتبر.

و كذا قول القائل: إنّ علومنا نسبيّة مختلفة باختلاف شرائط الوجود، فهناك بالنسبة إلى كلّ شرط علم وليس هناك علم مطلق ولا هناك علم دائم ولا كلّىّ ولاضرورىّ.

و هذه أقوال ناقضة لنفسها. فقولهم: «العلوم نسبيّة» إن كان نفسهُ قولاً نسبياً، أثبت أنّ هناك قولاً مطلقاً فنقض نفسه، ولوكان قولاً مطلقاً ثبت به قول مطلق فنقض نفسه. و كذا قولهم: لا علم مطلقاً، و قولهم: لا علم كليّاً، إن كان نفسه كليّاً نقض نفسه. و إن لم يكن كلّيّاً ثبت به قول كلّىّ فنقض نفسه. و كذا قولهم: لا علم دائماً، و قولهم: لا علم ضروريّاً ينقضان أنفسهما كيفما فرضا.

نعم، فى العلوم العمليّة شوب من النسبيّة، ستأتى الاشارة إليه إن شاء الله تعالى.

## الفصل العاشر

## ينقسم العلم الحصولي الى حقيقي واعتباري

والحقيقيّ هو المفهوم الذى يوجد تارة فى الخارج فيترتب عليه آثاره و تارة فى الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجيّة كمفهوم الانسان. و لازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم. و هذا هو الماهيّة المقولة على الشىء فى جواب ماهو.

والاعتبارىّ خلاف الحقيقىّ، وهو إمّا من المفاهيم التى حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه فى الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذى حيثيّته حيثيّة عدم ترتّب الآثار الخارجيّة، لاستلزام ذلك انقلابه عمّا هو عليه كالوجود و صفاته الحقيقية كالوحدة و الوجوب و نحوها، او حيثيّة أنّه ليس فى الخارج كالعدم فلايدخل الذهن، و الاّ لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجىّ فلا وجود ذهنياً لما لاوجود خارجياً له.

و إمّا من المفاهيم التى حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه فى الذهن كمفهوم الكلّىّ والجنس و الفصل فلايوجد فى الخارج و إلاّ لانقلب. فهذه مفاهيم ذهنيّة معلومة لكنّها مصداقاً إمّا خارجيّة محضة لا تدخل الذهن كالوجود و مايلحق به او بطلان محض كالعدم. و إمّا ذهنيّة محضة لا سبيل لها إلى الخارج فليست بمنتزعة من الخارج فليست بماهيّات موجودة تارة بوجود خارجىّ و اخرىٰ ذهنىّ لكنّها منتزعة من مصاديق، بشهادة كونها علوماً حصوليّة لايترتب عليها الآثار فتنتزع من مصاديق فى الذهن. أمّا المعانى التى

حيثيّة مصاديقها حيثيّة أنّها فى الذهن، فانّه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج —و هو مفهوم— مصداقاً تنظر إليه فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه، كما أن تنتزع مفهوم الانسان من عدّة من أفراد كزيد و عمرو و بكر و غيرهم فتأخذه و تنصبه مصداقاً و هو مفهوم،تنظر فيما تحفّه من الخواصّ فتجده تمام ماهيّة المصاديق و هو النوع او جزء ماهيّتها و هو الجنس او الفصل او خارجاً مساوياً او اعمّ و هو الخاصّة او العرض العامّ و تجده تقبل الصدق على كثيرين و هو الكلّيّة، و على هذا المنهج.

و أمّا المفاهيم التى حيثيّة مصاديقها حيثيّة أنّها فى الخارج او ليست فيه فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذى فى القضايا الموجبة و عدمه فى السالبة.

بيان ذلك أنّ النفس عند أوّل ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيّات المحسوسة أخذت ما نالته فاختزنته فى الخيال، و إذا نالته ثانياً او فى الآن الثانى و أخذته للاختزان وجدته عين ما نالته أوّلاً و منطبقاً عليه. و هذا هو الحمل الذى هو اتّحاد المفهومين وجوداً. ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرّراً بالاعادة بعد الاعادة، ثمّ جعلها واحداً كان ذلك حكماً منها و فعلاً لها، و هو مع ذلك مُحاكٍ للخارج، و فعله هذا نسبة وجوديّة و وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً.

ثمّ للنفس أن تتصوّر الحكم الذى هو فعلها و تنظر إليه نظراً استقلاليّاً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً فتتصوّر وجود المفهوم ثمّ تجرّده فتتصوّر الوجود مفرداً من غير إضافة. فبهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم و يقع على مصداقه الخارجىّ و إن كانت حيثيّته حيثيّة أنّه فى الخارج، فهى مصاديق له و ليست بأفراد مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهية فى أفرادها، ثمّ تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصّة به، كالوجوب و الوحدة و الكثرة و القوّة و الفعل و غيرها.

ثمّ إذا نالت النفس شيئاً من الماهيّات المحسوسة فاختزنته ثمّ نالت ماهيّة أُخرىٰ مباينة لها لم تجد الثانية عين الأولىٰ منطبقة عليها، كما كانت تجد ذلك فى الصورة السابقة، فاذا أحضرتهما بعد الاختزان لم تفعل فيهما ما كانت تفعله فى الصورة السابقة فى الماهيّة المكرّرة من الحكم، لكنّها اعتبرت ذلك فعلاً لها و هو سلب الحمل المقابل للحمل، ثمّ نظرت إليه مستقلاً مضافاً فتصوّرته سلب المحمول عن الموضوع، ثمّ مطلقاً فتصوّرته سلباً و عدماً، ثمّ اعتبرت له خواصّ اضطراراً، كعدم الميز بين الأعدام و تميّزها بالاضافة إلى الموجودات.

و قد تبيّن ممّا تقدّم أوّلاً أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب و الممكن معاً كالعلم والحياة فهو اعتباريّ و إلاّ كان الواجب ذا ماهيّة تعالىٰ عن ذلك.

و ثانياً أنّ ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة كالحركة فهو اعتباريّ و إلاّ كان مجنّساً بأزيد من جنس واحد. و هو محال.

و ثالثاً أنّ المفاهيم الاعتباريّة لاحدّلها ولا تؤخذ فى حدّ ماهيّة جنساً لها، و كذلك سائر الصفات الخاصّة بالماهيّات كالكلّيّة إلاّ بنوع من التوسّع.

## تنبيه

وللاعتباريّ فيما اصطلحوا عليه معان أخر غير ما تقدّم خارجة من بحثنا:

أحدها ما يقابل الأصالة بمعنى منشأيّة الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود و الماهيّة.

الثاني الاعتباريّ بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره قبالَ الحقيقيّ الذى له وجود منحاز كاعتباريّة مقولة الاضافة الموجودة بوجود طرفيها على خلاف الجوهر الموجود فى نفسه.

الثالث المعنى التصوّريّ او التصديقيّ الذى لاتحقق له فيما وراء ظرف

العمل. و مآل الاعتبار بهذا المعنى إلى إستعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقيّة بحدودها لأنواع الأعمال، التي هى حركات مختلفة و متعلقاتها لنحصول على غايات حيويّة مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن فى تدبير اموره و هداية أعضائه إلى واجب العمل و اعتبار المالكيّة لزيد مثلاً بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف شاء، كما هو شأن المالك الحقيق فى ملكه، كالنفس الانسانيّة المالكة لقواها، و اعتبار الزوجيّة بين الرجل و المرأة ليتشرك الزوجان فى ما يترتب على المجموع كما هو الشأن فى الزوج العدديّ، و على هذا القياس.

و من هنا يظهر أنّ هذه المعانى الاعتباريّة لاحدّ لها ولا برهان عليها.

أمّا أنها لاحدّ لها فلأنّها لا ماهيّة لها داخلة في شيء من المقولات، فلاجنس لها، فلا فصل لها، فلا حدّلها. نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التى يستعار لها مفاهيمها.

و أمّا أنها لابرهان عليها فلأنّ من الواجب فى البرهان أن تكون مقدّماتها ضروريّة دائمة كلّية. و هذه المعانى لا تتحقق إلاّ فى قضايا حقّة تطابق نفس الأمر، وأنّى للمقدّمات الاعتباريّة ذلك و هى لا تتعدى حدّ الدعوى؟!

و يظهر أيضاً أنّ القياس الجارى فيها جدل مؤلّف من المشهورات و المسلّمات والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات و المردود منها اللغو الذى لا أثر له.

## الفصل الحادى عشر

## في العلم الحضوري وانه لايختص بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم أنّ كلّ جوهر مجرّد فهو لتمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه و هويّته

الخارجيّة، فهو عالم بنفسه علماً حضوريّاً.

و هل يختصّ العلم الحضوريّ بعلم الشيء بنفسه او يعمّه و علم العلّة بمعلولها و علم المعلول بعلّته، ذهب المشاؤون إلى الأوّل و الاشراقيّون إلى الثاني و هو الحقّ. و ذلك لأنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علّته قائم به غير مستقلّ عنه بوجه. فهو، أعني المعلول، حاضر بتمام وجوده لعلّته غير محجوب عنها، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضوريّاً إن كانا مجرّدين.

و كذلك العلّة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقلّ باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها علماً حضوريّاً إذا كانا مجرّدين، و هو المطلوب.

و قد تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ. و من العلم الحصوليّ ما ليس بين العالم و المعلوم عليّة ولا معلوليّة، بل هما معلولا علّة ثالثة.

## الفصل الثاني عشر

## كل مجرد فانه عقل وعاقل ومعقول

أمّا أنّه عقل فلأنّه لتمام ذاته و كونه فعليّة محضة لا قوّة معها يمكن أن يوجد و يحضر لشيء بالامكان، و كلّ ما كان للمجرّد بالامكان فهو له بالفعل فهو معقول بالفعل. و إذ كان العقل متحداً مع المعقول فهو عقل، و إذ كانت ذاته موجودة لذاته فهو عاقل لذاته، فكلّ مجرّد عقل و عاقل و معقول. و إن شئت فقل: إنّ العقل و العاقل و المعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد.

والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلّ مجرّد عقلاً و عاقلاً و معقولاً لنفسه يجري في كونه عقلاً و معقولاً لغيره.

فان قيل: لازم ذلك أن تكون النفس الانسانيّة لتجرّدها عاقلة لنفسها و لكلّ مجرّد مفروض و هو خلاف الضرورة.

قلنا: هو كذلك لوكانت النفس المجرّدة مجرّدة تجرّداً تامّاً ذاتاً و فعلاً. لكنها مجرّدة ذاتاً و ماديّة فعلاً، فهى لتجرّدها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل. و أمّا تعقّلها لغيرها فيتوقف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة التى تكتسبها. فلو تجرّدت تجرّداً تامّاً و لم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقّلات حصولاً بالفعل بالعقل الاجمالىّ و صارت عقلا مستفاداً.

و ليتنبّه أنّ هذا البيان إنمّا يجرى فى الذوات المجرّدة التى وجودها فى نفسها لنفسها. و أمّا الأعراض التى وجودها فى نفسها لغيرها فالعاقل لها الذى يحصل له المعقول موضوعها لا أنفسها. وكذلك الحكم فى النسب و الروابط التى وجوداتها فى غيرها.

## الفصل الثالث عشر

## في أن العلم بذي السبب لا يحصل الا من طريق العلم بسببه وما يتصل بذلك السبب

و نعنى به العلّة الموجبة للمعلول بخصوصيّة عليّته، سواء كانت علة بماهيتها كالأربعة التى هى علّة للزوجيّة او كانت علّة بوجودها الخارجىّ، و هى الأمر الذى يستند إليه وجود المعلول ممتنعاً استناده إلى غيره و إلاّ لكان لمعلول واحد علّتان مستقلتان. و لمّا كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه كانت النسبة بين العلم بالمعلول و العلم بالعلّة هى النسبة بين نفس المعلول و نفس العلة. و لازم ذلك توقّف العلم بالمعلول و ترتّبه على العلم بعلّته، ولو ترتّب على شىء

آخر غير علّته كان لشيء واحد أكثر من علّة واحدة. و هو محال.

و ظاهر من هذا البيان أنّ هذا حكم العلم بذات المسبّب مع العلم بذات السبب دون العلم بوصفي العليّة و المعلوليّة المتضائفين، فانّ ذلك مضافاً إلى أنّه لاجدوى فيه لجريانه فى كلّ متضايفين مفروضين من غير اختصاص بالعلم، إنّما يفيد المعيّة دون توقّف العلم بالمعلول على العلم بالعلّة، لأنّ المتضايفين معان قوّةً و فعلاً و ذهناً و خارجاً.

فان قلت: نحن كثيراً مّا ندرك اموراً من طريق الحسّ نقضى بتحقّقها الخارجىّ و نصدّق بوجودها مع الجهل بعلّتها، فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلّة، نعم يكشف ذلك إجمالاً أنّ علّتها موجودة.

قلنا: الذى يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجيّة من غير تصديق بثبوتها او ثبوت آثارها، و إنمّا التصديق للعقل. فالعقل يرى أنّ الذى يناله الانسان بالحسّ و له آثار خارجة منه لا صنع له فيه، و كلّ ما كان كذلك كان موجوداً فى خارج النفس الانسانيّة. و هذا سلوك علمىّ من أحد المتلازمين إلى آخر، و الذى تقدّم هو توقّف العلم بذى السبب على سببه، و أمّا ما لا سبب له فانّمايعلم ثبوته من طريق الملازمات العامّة كما حقّق فى صناعة البرهان.

فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر و لا صنع له فيه و كونه مغايراً لذلك و خارجاً عنه صفتان عامّتان متلازمتان لا سبب لهما، بل الملازمة ذاتيّة كسائر موضوعات الحكمة الإلٰهيّة و وجود المحسوس فى الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر. و هذا كما أنّ الملازمة بين الشيء و بين ثبوته لنفسه ذاتيّة، و ثبوت هذا الشيء لنفسه من مصاديقه و العلم به لايتوقف على سبب.

فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب إنمّا يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذاسبب او من طريق الملازمات العامّة إن كان

ممّا لاسبب له. و أمّا السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علماً البتة.

## الفصل الرابع عشر

## في أن العلوم ليست بذاتية للنفس

قيل: إنّ ما تناله النفس من العلوم ذاتيّة لها موجودة فيها بالفعل فى بدء كينونتها. و لمّا أورد عليهم أنّ ذلك ينافى الجهل المشهود من الانسان ببعض العلوم و الحاجة فى فعليّتها إلى الاكتساب، أجابوا بأنّها ذاتيّة فطريّة لها، لكنّ اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها علومها و شغلها عن التوجّه إليها.

و فيه أنّ نحو وجود النفس بما أنّها نفس أنّها صورة مدبّرة للبدن فتدبير البدن ذاتىّ لها حيثما فرضت نفساً. فلا يؤول الجمع بين ذاتيّة العلوم لها و بين شاغليّة تدبير البدن لها عن علومها إلاّ إلى المناقضة.

نعم، يتّجه هذا القول بناءً على ما نسب إلى افلاطون أنّ النفوس قديمة زماناً و العلوم ذاتيّة لها و قد سنح لها التعلق التدبيرىّ بالأبدان فأنساها التدبيرُ علومَها المرتكزة فى ذواتها.

لكنّه فاسد بما تحقق فى علم النفس من حدوث النفوس بحدوث الأبدان على ما هو المشهور او بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها. و ربما وجّه القول بقدمها بأنّ المراد به قدم نشأتها العقليّة المتقدمة على نشأتها النفسانيّة، لكن لا يثبت بذلك أيضاً أنّ حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكرىّ من الأسباب إلى المسبّبات او من بعض اللوازم العامّة إلى بعض آخر كما تقدم.

ooo

## الفصل الخامس عشر

## فى انقسامات اخر للعلم

قال فى الأسفار ما ملخّصه: إنّ العلم عندنا نفس الوجود غير المادّىّ و الوجود ليس فى نفسه طبيعة كلّيّة جنسيّة او نوعيّة حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع او بالمشخّصات إلى الأشخاص او بالقيود العرضيّة إلى الاصناف، بل كلّ علم هويّة شخصيّة بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلّىّ ذاتىّ.

فتقسيم العلم باعتبارٍ عين تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم اتحادَ الوجود مع الماهيّة، فعلى هذا نقول: إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأوّل تعالىٰ بذاته الذى هو عين ذاته بلا ماهيّة، و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه. و ينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقليّة بذواتها و إلى ما هو عرض. و هو فى المشهور جميع العلوم الحصوليّة المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم، وعندنا العلم العرضىّ هو صفات المعلومات التى تحضر صورها عندالنفس، و قد بيّنا أنّ العلم عقليّاً كان او خياليّاً ليس بحلول المعلومات فى العقل او النفس، بل على نحو المثول بين يدى العالم و اتحاد النفس بها.

قسمة أُخرىٰ، قالوا: من العلم ما هو فعلىّ، و منه ماهو انفعالىّ، و منه ما ليس بفعلىّ ولا انفعالىّ. أمّا العلم الفعلىّ فكعلم البارى تعالى بما عدا ذاته و علم سائر العلل بمعلولاتها. و أمّا العلم الانفعالىّ فكعلم ما عدا البارى تعالى بما ليس بمعلول له ممّا لا يحصل إلاّ بانفعال مّا و تغيّر مّا للعالم، و بالجملة بارتسام صور تحدث فى ذات النفس او آلاتها. و العلم الذى ليس بفعلىّ ولا انفعالىّ فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالامور التى لا تغيب

عنها. و قد يكون علم واحد فعلياً من وجهٍ و انفعالياً من وجهٍ، كالعلوم الحادثة التى لها آثار خارجيّة كتأثير الأوهام فى المواد الخارجيّة.

وقال أيضاً: إنّ العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك كالوجود فيختلف بالشدّة و الضعف والأوّليّة والأولويّة و خلافهما والأقدميّة و غيرها. فانّ العلم بذات الأوّل تعالى —و هو علمه تعالى بذاته الذى هو عين ذاته— أولىٰ فى كونه علماً من العلم بغيره، و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدّها جلاءً و أقوىٰ ظهوراً فى ذاته.

وأمّا خفاؤه علينا فلما علمت من أنّه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفائه هى بعينها جهة وضوحه و جلائه.

و هكذا كلّ علم بحقيقة علّة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها، و كذا العلم بحقيقة كلّ جوهر هو أشدّ من العلم بحقيقة كلّ عرض و هو أولىٰ و أقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علّة لها لا بحقيقة سائر الأعراض غير القائمة به.

و أمّا اطلاق العلم على الفعل والانفعال و الاضافة كالتعليم و التعلّم و العالميّة فعلى سبيل الاشتراك او التجوّز. انتهى. (ج٣،ص٣٨٢)

المرحلة الثانية عشر

# في مايتعلق بالواجب الوجود

عز اسمه من المباحث

وهى فى الحقيقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والامكان أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها

وفيها اربعة وعشرون فصلاً

## الفصل الاول

# في اثبات الوجود الواجبي

البراهين الدالّة على وجوده تعالىٰ كثيرة متكاثرة. و أوثقها و أمتنها هوالبرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود، و قد سمّوه برهان الصدّيقين، لما أنّهم يعرّفونه تعالىٰ به لا بغيره. و هو كما ستقف عليه برهان إنّى يُسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.

وقدقرّر بغيرواحدمن التقرير:

و أوجز ما قيل أنّ حقيقة الوجود إمّا واجبة و إمّا تستلزمها، فاذن الواجب بالذات موجود، و هو المطلوب.

و فى معناه ما قرّر(١)، بالبناء على أصالة الوجود، أنّ حقيقة الوجود التى هى عين الأعيان و حاقّ الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم، إذ كلّ مقابل غير قابل لمقابله، والحقيقة المرسلة التى يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائيّة واجبة بالذات، و هو المطلوب.

فان قلت: امتناع العدم على الوجود لايوجب كونه واجباً بالذات و إلاّ كان وجود كلّ ممكن واجباً بالذات لمناقضته عدمه، فكان الممكن واجباً و هو ممكن، هذا خلف.

---

(١) المقرر هوالسبزوارى ، ره ، فى حاشية الاسفار.

قلت: هذا فى الوجودات الممكنة و هى محدودة بحدود ما هو يّة لا تتعداها فينتزع عدمها ممّا وراء حدودها. وهو المراد بقولهم: كلّ ممكن فهو زوج تركيبىّ. و أمّا حقيقة الوجود المرسلة التى هى الأصيلة لا أصيل غيرها، فلاحدّ يحدّها ولاقيد يقيّدها، فهى بسيطة صرفة تمانع العدم وتناقضه بالذات، و هو الوجوب بالذات.

و قرّر صدرالمتألهين، قدّه، البرهان على وجه آخر، حيث قال:

«و تقريره أنّ الوجود، كما مرّ، حقيقة عينيّة واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها الاّ بالكمال و النقص و الشدّة و الضعف او بامور زائدة كما في أفراد ماهيّة نوعيّة وغاية كمالها ما لا أتمّ منه، و هو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، و لا يتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كلّ ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه. و قد تبيّن فيما سبق أنّ التمام قبل النقص و الفعل قبل القوّة و الوجود قبل العدم، و بيّن أيضاً أنّ تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه.

فاذن الوجود إمّا مستغن عن غيره و إمّا مفتقر بالذات إلى غيره. و الأوّل هو واجب الوجود، و هو صرف الوجود الذى لا أتمّ منه ولا يشوبه عدم ولانقص. و الثانى هو ما سواه من أفعاله و آثاره ولاقوام لما سواه إلاّ به، لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لانقص لها و إنّما يلحقه النقص لأجل المعلوليّة. و ذلك لأنّ المعلول لايمكن أن يكون فى فضيلة الوجود مساوياً لعلّته. فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذاقاهر يوجده و يحصّله كما يقتضيه لايتصوّر أن يكون له نحو من القصور، لأنّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لاحدّلها و لا تعيّن إلاّ محض الفعليّة و الحصول، و إلاّ لكان فيه تركيب او له ما هيّة غير الوجوديّة. و قد مرّ أيضاً أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً و كان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله.

فاذن قد ثبت و اتضح أنّ الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهو يّة و إمّا مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به. و على أىّ القسمين يثبت و يتبيّن أنّ

وجود واجب الوجود غنيّ الهوية عمّا سواه، و هذا هو ما أردناه»، انتهى (الأسفار،ج٦،ص١٦)

## الفصل الثانى

## في بعض آخر مما اقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

من البراهين عليه أنّه لاريب أنّ هناك موجوداً مّا، فان كان هو اوشىء منه واجباً بالذات فهو المطلوب، و إن لم يكن واجباً بالذات و هو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة، فرجّح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته و هو العلة و إلاّ كان مرجّحاً بنفسه فكان واجباً بالذات و قد فرض ممكناً. هذا خلف. و علّته إمّا ممكنة مثله او واجبة بالذات. و على الثانى يثبت المطلوب و على الأوّل ينقل الكلام إلى علّته، و هلمّ جراً. فامّا أن يدور أو يتسلسل و هما محالان، او ينتهى إلى علّة غير معلولة هى الواجب بالذات، و هو المطلوب.

و اعترض عليه بأنّه ليس بياناً برهانياً مفيداً لليقين، فانّ البرهان إنمّا يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلّة إلى المعلول، و هو البرهان اللمّى. و أمّا البرهان الإنّىّ المسلوك فيه من المعلول إلى العلّة فلا يفيد يقيناً كما بيّن فى المنطق. و لمّا كان الواجب تعالىٰ علّة لكلّ ما سواه غير معلول لشىء بوجه كان السلوك إلى إثبات وجوده من أىّ شىء كان سلوكاً من المعلول إلى العلّة غير مفيد لليقين، و قد سلك فى هذا البيان من الموجود الممكن الذى هو معلوله إلى إثبات وجوده.

والجواب عنه أنّ برهان الإنّ لاينحصر فيما يسلك فيه من المعلول إلى العلّة

و هو لايفيد اليقين، بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامّة التى للموجودات المطلقة إلى بعض آخر و هو يفيد اليقين، كما بيّنه الشيخ فى كتاب البرهان من منطق الشفاء.

و قد سلك فى البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود مّا ،و هو مساوق للموجود من حيث هو موجود إلى حالٍ لازمة أُخرىٰ له، و هو أنّ من مصاديقه وجود علّة غير معلولة يجب وجودها لذاتها.

فقد تبيّن بذلك أنّ البيان المذكور برهان إنّىّ مفيد لليقين كسائر البراهين الموضوعة فى الفلسفة لبيان خواصّ الموجود من حيث هو موجود المساو ية للموجود العامّ.

## تنبيه

محصّل البيان السابق أنّ تحقق موجود مّا ملازم لترجّح وجوده إمّا لذاته فيكون واجباً بالذات او لغيره. و ينتهى إلى ما ترجّح بذاته و إلاّ دار او تسلسل و هما مستحيلان. و يمكن تبديل ترجّح الوجود من وجوب الوجود فيكون سلوكاً إنّياً من مسلك آخر.

تقريره أنّه لاريب أنّ هناك موجوداً مّا و كلّ موجود فانّه واجب، لأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد. فان كان هو او شىء منه واجباً لذاته فهو المطلوب، و إن كان واجباً لغيره و هو علّته الموجودة الواجبة فعلّيته إمّا واجبة لذاتها فهو و إمّا واجبة لغيرها، فننقل الكلام إلى علّة علّته، و هلمّ جراً، فاما أن يدور او يتسلسل أو ينتهى إلى واجب لذاته. والشقّان الأوّلان مستحيلان و الثالث هو المطلوب.

برهان آخر ،أقامه الطبيعيّون من طريق الحركة والتغيّر. تقريره أنّه قد ثبت فيما تقدّم، فى مباحث القوّة والفعل، أنّ المحرّك غير المتحرّك ، فلكلّ

متحرّك محرّك غيره، ولوكان المحرّك متحركاً فله محرّك ايضا غيره، ولامحالة ينتهى سلسلة المحرّكات إلى محرّك غير متحرك دفعاً للدور و التسلسل. و هو لبراءته من المادّة و القوّة و تنزّهه عن التغيّر و التبدّل و ثباته فى وجوده واجب الوجود بالذات او ينتهى إليه فى سلسلة علله.

برهان آخر، اقامه الطبيعيّون أيضاً من طريق النفس الانسانيّة، تقريره أنّ النفس الانسانيّة مجرّدة عن المادّة ذاتاً حادثة بما هى نفس بحدوث البدن، لامتناع التمايز بدون الابدان واستحالة التناسخ، كما بيّن فى محله، فهى ممكنة مفتقرة إلى علّة غير جسم ولاجسمانيّة. امّا عدم كونها جسماً فلأنّها لوكانت جسماً كان كلّ جسم ذانفس وليس كذلك، و أمّا عدم كونها جسمانيّة فلأنّها لوكانت جسمانيّة، سواء كانت نفساً اخرىٰ او صورة جسميّة او عرضاً جسانياً، كان تأثيرها بتوسّط الوضع ولا وضع للنفس مع كونها مجرّدة. على أنّ النفس لتجرّدها أقوىٰ تجوهراً و أشرف وجوداً من كلّ جسم وجسمانىّ، ولامعنى لعلّيّة الأضعف الأخسّ للأقوى الأشرف.

فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعة و هو الواجب تعالى بلا واسطة او بواسطة علل مترتبة تنتهى إليه.

برهان آخر، للمتكلمين من طريق الحدوث. تقريره أنّ الأجسام لاتخلو عن الحركة و السكون و هما حادثان، و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلّها حادثة، و كلّ حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها أمر غيرجسم ولا جسمانىّ، و هو الواجب تعالى، دفعاً للدور و التسلسل.

والحجّة غير تامّة، فانّ المقدّمة القائلة: «إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لابيّنة ولا مبيّنة، و تغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر الذى هو موضوعها، نعم لو بنى على الحركة الجوهريّة تمّت المقدّمة و نجحت الحجّة. و هذه الحجّة كماترى —كالحجج الثلاث السابقة— مبنيّة على تناهى العلل و انتهائها إلى علّة غير معلولة هو الواجب تعالى.

## الفصل الثالث

## في ان الواجب لذاته لا ماهية له

وقد تقدّمت المسألة فى مرحلة الوجوب والامكان، و تبيّن هناك أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن و ينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له، فالواجب بالذات لاماهيّة له، و كذا الممتنع بالذات.

و أوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة التى أقاموها لنفى الماهيّة عن الواجب تعالى و تقدّس وهى أنّه لوكانت للواجب تعالى ماهيّة وراء وجوده كانت فى ذاتها لاموجودة ولا معدومة فتحتاج فى تلبّسها بالوجود إلى سبب. والسبب إمّا ذاتها او أمر خارج منها و كلا الشقّين محال. أمّا كون ذاتها سبباً لوجودها، فلأنّ السبب متقدّم على مسبّبه وجوداً بالضرورة، فيلزم تقدّمها بوجودها على وجودها، و هو محال. و أمّا كون غيرها سبباً لوجودها فلأنّه يستلزم معلوليّة الواجب بالذات لذلك الغير فيكون ممكناً و قد فرض واجباً بالذات، هذا خلف، فكون الواجب بالذات ذاماهيّة وراء وجوده محال، و هو المطلوب.

و هذه حجّة برهانيّة تامّة لاغبار عليها. و نقضُها بالماهيّة الموجودة التى للممكنات ــبتقريب أنّ فرض كون الماهيّة المفروضة للواجب علّة فاعليّة لوجودها، لو اقتضى تقدّم الماهيّة على وجودها المعلول لها لزم نظيره فى الماهيّات الموجودة للممكنات، فانّ ماهيّة الممكن قابلة لوجوده و القابل كالفاعل فى وجوب تقدّمه على مايستند إليهــ غير مستقيم، لأنّ وجوب تقدّم القابل على مقبوله بالوجود إنّما هو فى القابل الذى هو علّة مادّيّة فهى المتقدّمة على معلولها الذى هو المجموع من الصورة و المادّة و ماهيّة الممكن ليست علّة مادّيّة بالنسبة إلى وجوده ولا بالنسبة إلى الماهيّة الموجودة، و إنّما قابليّتها اعتبار

عقليّ منشأه تحليل العقل الممكنَ إلى الماهيّة و وجود و اتّخاذه الماهيّة موضوعه والوجود محمولاً لها. و بالجملة ليست الماهيّة علّة قابليّة للوجود، لكن لو فرضت علّة فاعليّة لوجودها كانت علّة حقيقيّة واجبة التقدّم حقيقة، فانّ الحاجة إلى علّة الوجود حاجة حقيقيّة تستتبع علّة حقيقيّة بخلاف الحاجة إلى قابل ماهويّ يقبل الوجود، فانّها اعتبار عقليّ والماهيّة فى الحقيقة عارضة للوجود لامعروضة لها.

حجة اخرى، و هى أنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة تقع الماهيّة لامحالة تحت إحدى المقولات، و هى لا محالة مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض، سواء انحصرت المقولات فى عدد معيّن مشهور او غير مشهور اوزادت عليه، لأنّ الاعراض أيّاما كانت قائمة بغيرها.

فاذا كانت الماهيّة المفروضة تحت مقولة الجوهر، فلابدّ أن يتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهريّة فتحتاج إلى المخصّص. و أيضاً لاشبهة فى حاجة بعض الأنواع الجوهريّة إلى المخصّص و المرجّح، وإذا صحّ الامكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع صحّ على الجنس، فالجائز على بعض الأنواع التى تحت الجنس جائز على الجنس و الممتنع او الواجب على الجنس ممتنع او واجب على كلّ نوع تحته. فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة لزم فيه جهة إمكانيّة باعتبار الجنس، فلم يكن واجباً بل ممكناً، هذا خلف. و إذا استحال دخول الماهيّة المفروضة تحت مقولة الجوهر استحال كون الواجب ذاماهيّة، و هو المطلوب.

و قد تبيّن ممّا تقدّم أنّ ضرورة الوجود و وجوبه فى الواجب تعالى أزليّة هى منتزعة من حاقّ الذات التى هى وجود لا ماهيّة له.

ooo

## الفصل الرابع

## في ان الواجب تعالى بسيط غير مركب من اجزاء خارجية ولا ذهنية

و قد تقدّم أنّ الواجب تعالى لاماهيّة له فليس له حدّ، و إذ لاحدّ له فلا أجزاء حدّية له من الجنس والفصل، و إذ لاجنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجيّة له من المادّة و الصورة الخارجيتين، لأن المادّة هى الجنس بشرط لا والصورة هى الفصل بشرط لا و كذا لا أجزاء ذهنيّة له من المادّة و الصورة العقليتين، و هما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا فى البسائط الخارجيّة كالأعراض. و بالجملة لا أجزاء حدّيّة له من الجنس والفصل، ولا خارجيّة من المادّة و الصورة الخارجيتين، ولاذهنيّة عقليّة من المادّة و الصورة العقليتين.

برهان آخر: لوكان له جزء لكان متقدّماً عليه فى الوجود و توقّف الواجب عليه فى الوجود، ضرورة تقدّم الجزء على الكلّ فى الوجود و توقّف الكلّ فيه عليه و مسبوقيّة الواجب و توقّفه على غيره و هو واجب الوجود محال.

برهان آخر: لو تركّبت ذات الواجب تعالى من أجزاء، لم يخلُ إمّا أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها و إمّا أن يكون بعضها واجباً بالذات و بعضها ممكناً، و إمّا أن يكون جميعها ممكنات.

والأوّل محال، إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكان بالقياس كما تقدم، و هو ينافى كونها أجزاء حقيقيّة لمركّب حقيقىّ ذى وحدة حقيقية، إذ من الواجب فى التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلّق

ذاتيّ يحصل به أمر جديد وراء المجموع له أثر وراء آثار كلّ واحد من الأجزاء. والثانى محال للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن على أنّ لازمه دخول الماهيّة فى حقيقة الواجب، لما تقدّم فى مرحلة الوجوب و الامكان أنّ كلّ ممكن فله ماهيّة. والثالث أيضاً محال بمثل ماتقدّم.

وهذه البراهين غير كافية فى نفى الأجزاء المقداريّة كما قالوا، لأنّها أجزاء بالقوّة لا بالفعل، كما تقدّم فى بحث الكّم من مرحلة الجواهر والاعراض. وقد قيل فى نفيها: إنّه لو كان للواجب جزء مقداريّ فهو إمّا ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّه فى الحقيقة و هو محال، و إمّا واجب فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوّة و هو محال.

ثم إنّ من التركّب ما يتصف به الشىء بهويّته الوجوديّة من السلوب و هو منفى عن الواجب بالذات تعالى و تقدس.

بيان ذلك أنّ كلّ هويّة صحّ أن يسلب عنها شىء بالنظر إلى حدّ وجودها فهى متحصلة من إيجاب و سلب كالانسان مثلاً هو إنسان، وليس بفرس فى حاقّ وجوده، و كلّ ما كان كذلك فهو مركّب من إيجاب هو ثبوت نفسه له و سلب هو نفى غيره عنه ضرورة مغايرة الحيثيتين. فكلّ هويّة يسلب عنها شىء فهى مركّبة. (و معنى دخول النفى فى هويّة وجوديّة— والوجود مناقض للعدم— نقص وجوديّ فى وجود مقيس إلى وجود آخر و يتحقق بذلك مراتب التشكيك فى حقيقة الوجود و خصوصيّاتها،) و تنعكس النتجية بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة فانّها لايسلب عنها كمال وجوديّ.

والواجب بالذات وجود بحت لاسبيل للعدم إلى ذاته ولا يسلب عنه كمال وجودى، لأنّ كلّ كمال وجوديّ ممكن فانّه معلول مفاض من علّة، و العلل منتهية إلى الواجب بالذات و معطى الشىء لايكون فاقداً له، فله تعالىٰ كلّ كمال وجوديّ من غير أن يداخله عدم، فالحقيقة الواجبيّة بسيط بحت فلا يسلب عنها شىء و هو المطلوب.

فان قيل: إنّ له تعالى صفات سلبيّة بالبرهان، ككونه ليس بجسم و لاجسمانيّ ولا بجوهر ولابعرض.

قلنا: الصفات السلبيّة راجعة إلى سلب النقائص والأعدام، وسلب السلب وجود، وسلب النقص كمال وجود، كما قيل.

فان قيل: لازم ما تقدّم من البيان صحّة الحمل بينه تعالى و بين كلّ موجود و كمال وجوديّ، ولازمه عينيّة الواجب و الممكن تعالى الله عن ذلك، و هو خلاف الضرورة.

قلنا: كلاّ ولو حمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً صدقت عليه بكلتا جهتي إيجابها وسلبها وحيثيّتي كمالها و نقصها اللتين تركّبت ذواتها منها، فكانت ذات الواجب مركّبة و قد فرضت بسيطة الحقيقة، هف. بل وجدانُه تعالى بحقيقته البسيطة كمالَ كلّ موجود وجدانُه له بنحو أعلىٰ و أشرف، من قبيل وجدان العلّة كمالَ المعلول، مع ما بينهما من المباينة الموجبة، لامتناع الحمل.

و هذا هو المراد بقولهم: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، و الحمل حمل الحقيقة و الرقيقة دون الحمل الشائع.

وقد تبيّن بما تقدّم أنّ الواجب لذاته تمام كلّ شيء.

## الفصل الخامس

## في توحيد الواجب لذاته وانه لا شريك له في وجوب الوجود

قد تبيّن فى الفصول السابقة، أنّ ذات الواجب لذاته عين الوجود الذى

لاماهيّة له ولاجزء عدميّ فيه، فهو صرف الوجود، و صرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة التى لا تتثنىٰ ولا تتكرر، إذ لا تتحقق كثرة إلاّ بتميّز آحادها، باختصاص كلّ منها بمعنىً لايوجد فى غيره، و هو ينافى الصرافة، فكلّ مافرضت له ثانياً عاد أوّلاً. فالواجب لذاته واحد لذاته، كما أنّه موجود بذاته واجب لذاته، وهو المطلوب. و لعلّ هذا هو مراد الشيخ بقوله فى التعليقات: «وجود الواجب عين هويّته، فكونه موجوداً عين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره». انتهى

برهان آخر: لو تعدّد الواجب بالذات كأن يفرض واجبان بالذات و كان وجوب الوجود مشتركاً بينهما و كان تميّزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما. فان كان داخلاً فى الذات لزم التركّب و هو ينافى وجوب الوجود، و إن كان خارجاً منها كان عرضياً معلّلاً، فان كان معلولاً للذات كانت الذات متقدّمة على تميّز ها بالوجود ولا ذات قبل التميز فهو محال، و إن كان معلولاً لغيره كانت الذات مفتقرة فى تميّزها إلى غيرها وهو محال، فتعدّد واجب الوجود على جميع تقاديره محال.

و اورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمونة —و فى الأسفار أنّ أوّل من ذكرها الشيخ الاشراق فى المطارحات ثم ذكرها ابن كمونة، و هو من شرّاح كلامه فى بعض مصنفاته واشتهرت باسمه— بأنّه لِمَ لايجوز أن يكون هناك ماهيّتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات و يكون قول الوجود عليهما قولاً عرضياً.

وهذه الشبهة كما تجرى على القول بأصالة الماهيّة المنسوب إلى الاشراقيّين تجرى على القول بأصالة الوجود وكون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات المنسوب إلى المشّائين. و الحجّة مبنيّة على أصالة الوجود و كونه حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة.

واجيب عن الشبهة بأنّها مبنيّة على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق

كثيرة متباينة بما هى كثيرة متباينة و هو محال.

برهان آخر: لو تعدّد الواجب بالذات وكان هناك واجبان بالذات مثلاً كان بينهما الامكان بالقياس من غير أن يكون بينهما علاقة ذاتيّه لزوميّه، لأنها لا تتحقق بين الشيئين إلاّ مع كون احدهما علــة و الآخر معلولاً او كونهما معلولين لعلّة ثالثة و المعلوليّة تنافى وجوب الوجود بالذات.

فاذن لكلّ واحد منهما حظّ من الوجود و مرتبة من الكمال ليس للآخر. فذات كلّ منهما بذاته واجد لشىء من الوجود و فاقد لشىء منه و قد تقدّم أنّه تركّب مستحيل على الواجب بالذات.

برهان آخر: ذكره الفارابى فى الفصوص: «وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلاّ لكان معلولاً».

و لعلّ المراد أنّه لو تعدّد الواجب بالذات لم يكن الكثرة مقتضى ذاته، لاستلزامه أن لايوجد له مصداق، إذ كلّ ما فرض مصداقاً له كان كثيراً و الكثير لايتحقق الاّ بآحاد، و إذ لا واحد مصداقاً له فلا كثير، و إذ لا كثير فلا مصداق له والمفروض أنّه واجب بالذات.

فبقى أن تكون الكثرة مقتضى غيره، و هو محال، لاستلزامه الافتقار إلى الغير الذى لايجامع الوجوب الذاتىّ.

## الفصل السادس

## في توحيد الواجب لذاته في ربو بيته وانه لارب سواه

الفحص البالغ و التدبّر الدقيق العلمىّ يعطى أنّ أجزاء عالمنا المشهود، و هو عالم الطبيعة، مرتبطة بعضها ببعض من أجزائها العلويّة و السفليّة و أفعالها و انفعالاتها والحوادث المترتبة على ذلك، فلا تجد خلالها موجوداً لايرتبط بغيره

فى كينونته و تأثيره و تأثرّه وقد تقدّم فى مباحث الحركة الجوهريّة ما يتأيّدبه ذلك.

فلكلّ حادث من كينونة او فعل او انفعال استناد إلى مجموع العالم. و يستنتج من ذلك أنّ بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة و النظام الوسيع الجارى فيه واحد. فهذا أصل.

ثمّ إنّ المتحصّل ممّا تقدّم من المباحث و ماسيأتى أنّ هذا العالم المادّىّ معلول لعالم نورىّ مجرّد عن المادّة متقدّس عن القوّة، و أنّ بين العلّة والمعلول سنخيّة وجوديّةبها يحكى المعلول بماله من الكمال الوجودىّ بحسب مرتبته الكمالَ الوجودىّ المتحقق فى العلّة بنحو أعلىٰ و أشرف. والحكم جارٍ إن كان هناك علل عقليّة مجرّدة بعضها فوق بعض حتى ينتهى إلى الواجب لذاته جل ذكره.

و يستنتج من ذلك أنّ فوق هذا النظام الجارى فى العالم المشهود نظاماً عقليّاً نوريّاً مسانخاً له هو مبدء هذا النظام و ينتهى إلى نظام ربّانىّ فى علمه تعالى هو مبدء الكل، و هذا أيضاً اصل.

و من الضرورىّ أيضاً أنّ علّة علّة الشىء علّة لذلك الشىء و أنّ معلول معلول الشىء معلول لذلك الشىء. وإذ كانت العلل تنتهى إلى الواجب تعالى، فكلّ موجود كيفما فرض فهو أثره و ليس فى العين إلاّ وجود جواهر و آثارها و النسب والروابط التى بينها،ولا مستقل فى وجوده إلاّ الواجب بالذات ولا مفيض للوجود إلاّهو.

فقد تبيّن بما تقدّم أنّ الواجب تعالىٰ هو المجرى لهذا النظام الجارى فى نشأتنا المشهودة و المدبّر بهذا التدبير العامّ المظلّ على اجزاء العالم. و كذا النظامات العقليّة النوريّة التى فوق هذا النظام وبحذائه على ما يليق بحال كلّ منها حسب ماله من مرتبة الوجود. فالواجب لذاته ربّ للعالم مدبّر لأمره بالايجاد بعد الايجاد، و ليس للعلل المتوسطة إلاّ أنّها مسخرّة للتوسّط من غير

استقلال و هو المطلوب. فمن المحال أن يكون فى العالم ربّ غيره لا واحد ولا كثير.

على أنّه لو فرض كثرة الأرباب المدبّرين لأمر العالم، كما يقول به الوثنيّة، أدّىٰ ذلك إلى المحال من جهة أخرىٰ وهى فساد النظام. بيان ذلك أنّ الكثرة لا تتحقّق إلّا بالآحاد ولا آحاد إلّا مع تميّز البعض من البعض ولا يتمّ تميّز إلّا باشتمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتيّة يفقدها الواحد الآخر فيغاير بذلك الآخر و يتمايزان، كلّ ذلك بالضرورة. والسنخيّة بين الفاعل و فعله تقضى بظهور المغايرة بين الفعلين حسب ما بين الفاعلين. فلو كان هناك أرباب متفرقون، سواء اجتمعوا على فعل واحد أو كان لكلّ جهة من جهات النظام العالمىّ العامّ ربّ مستقلّ فى ربوبيّته كربّ السماء و الأرض و ربّ الانسان و غير ذلك، أدّىٰ ذلك إلى فساد النظام و التدافع بين أجزائه، و وحدة النظام و التلازم المستمرّ بين أجزائه تدفعه.

فان قيل: إحكام النظام و إتقانه العجيب الحاكم بين أجزائه يشهد أنّ التدبير الجارى تدبير عن علم و الاصول الحكميّة القاضية باستناد العالم المشهود إلى علل مجرّدة عالمة يؤيّد ذلك. فهب أنّ الأرباب المفروضين متكثرة الذوات و متغايرتها و يؤدّى ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها، لكن من الجائز أن يتواطئوا على التسالم و هم عقلاء و يتوافقوا على التلاؤم رعايةً لمصلحة النظام الواحد و تحفظاً على بقائه

قلت: لاريب أنّ العلوم التى يبنى عليها العقلاء أعمالهم صور علميّة و قوانين كلّيّة مأخوذة من النظام الخارجىّ الجارى فى العالم. فللنظام الخارجىّ نوع تقدّم على تلك الصور العلميّة و القوانين الكلّيّة وهى تابعة له. ثمّ هذا النظام الخارجىّ بوجوده الخارجىّ فعل اولئك الأرباب المفروضين، و من المستحيل أن يتأثر الفاعل فى فعله عن الصور العلميّة المنتزعة عن فعله المتأخرة عن الفعل.

فان قيل: هب أنّ الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجيّ لايتّبعون فى فعلهم الصور العلميّة المنتزعة عن الفعل و هى علوم ذهنيّة حصوليّة تابعة للمعلوم، لكنّ الأرباب المفروضين فواعل علميّة لهم علم بفعلهم فى مرتبة ذواتهم قبل الفعل. فلِمَ لايجوز تواطؤهم على التسالم و توافقهم على التلاؤم فى العلم قبل الفعل.

قلت: علم الفاعل العلميّ بفعله قبل الايجاد —كما سيجىء و قد تقدمت الاشارة إليه— علم حضوريّ، ملاكه وجدان العلّة كمال المعلول بنحو أعلىٰ و أشرف والسنخيّة بين العلّة و معلولها. و فرض تواطؤ الأرباب و توافقهم فى مرتبة هذا المعنى من العلم الغاء منهم لما فى وجوداتهم من التكثّر و التغاير، و قد فرض أنّ وجوداتهم متكثّرة متغايرة. هذا خلف.

## الفصل السابع

## في أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق

المشاركة بين شيئين و أزيد إنّما تتمّ فيما إذا كانا متغايرين متمايزين و كان هناك مفهوم واحد يتصفان به، كزيد و عمرو المتحدين فى الانسانيّة و الانسان و الفرس المتحدين فى الحيوانيّة، فهى وحدة فى كثرة. ولا تتحقق الكثرة إلاّ بآحاد متغايرة متمايزة كلّ منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد. فكلّ من المتشاركين مركّب من النفى والاثبات بحسب الوجود. و إذكان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط لاسبيل للتركيب إليه و لا مجال للنفى فيه، فلا يشاركه شىء فى معنى من المعانى.

و أيضاً المفهوم المشترك فيه إمّا شيء من الماهيّات او مايرجع إليها. فلا سبيل للماهيّات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات التي هي حقّة محضة، فلا مجانس للواجب بالذات إذ لاجنس له، و لا مماثل له إذ لانوع له، و لا مشابه له إذ لا كيف له، و لا مساوى له إذ لا كمّ له، ولا مطابق له اذ لا وضع له، و لا محاذى له إذ لا اين له، ولا مناسب له إذ لا اضافة لذاته. والصفات الاضافيّة الزائدة على الذات كالخلق و الرزق و الاحياء و الاماتة و غيرها منتزعة من مقام الفعل كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

على أنّ الصفات الاضافيّة ترجع جميعاً إلى القيّوميّة، و إذ لا موجد و لا مؤثّر سواه فلا مشارك له فى القيّوميّة. و أمّا شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود، فالذى للواجب بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهى شدّةً الذى لايخالطه نقص ولا عدم، والذى لغيره بعض مراتب الحقيقة المشككة غير الخالى من نقص و تركيب، فلا مشاركة.

و أمّا حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات و غيره — كالوجود المحمول باشتراكه المعنويّ عليه وعلى غيره، مع الغضّ عن خصوصيّة المصداق، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب، كالعلم والحياة و الرحمة، مع الغضّ عن الخصوصيات الامكانية— فليس من الاشتراك المبحوث عنه فى شيء.

## الفصل الثامن

## في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وانقسامها

قد تقدّم أنّ الوجود الواجبيّ لا يسلب عنه كمال وجوديّ قط، فما فى الوجود من كمال كالعلم و القدرة فالوجود الواجبيّ واجد له بنحو أعلىٰ و أشرف و هو محمول عليه على ما يليق بساحة عزّته و كبريائه، و هذا هو المراد

بالا تصاف.

ثمّ إنّ الصفة تنقسم انقساماً أوّلياً إلى ثبوتيّة تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة و سلبية تفيد معنى سلبيّاً، و لا يكون إلاّ سلب سلب الكمال، فيرجع إلى ايجاب الكمال، لأنّ نفى النفى إثبات. كقولنا: من ليس بجاهل و من ليس بعاجز الراجعين إلى العالم و القادر. و أمّا سلب الكمال فقد اتضح فى المباحث السابقة أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى. فالصفات السلبيّة راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتيّة.

والصفات الثبوتيّة تنقسم إلى حقيقيّة كالحيّ و إضافية كالعالميّة و القادريّة، والحقيقيّة تنقسم إلى حقيقيّة محضة كالحيّ و حقيقيّة ذات إضافة كالخالق والرازق.

و من وجه آخر، تنقسم الصفات إلى صفات الذات و هى التى يكفى فى انتزاعها فرض الذات فحسب، و صفات الفعل وهى التى يتوقف انتزاعها على فرض الغير، و إذ لا موجود غيره تعالىٰ إلاّ فعله فالصفات الفعليّة هى المنتزعة من مقام الفعل.

## الفصل التاسع

## فى الصفات الذاتية وانها عين الذات المتعالية

اختلف كلمات الباحثين فى الصفات الذاتيّة المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عمّا عداها على أقوال:

الأوّل أنّها عين الذات المتعالية و كلّ واحدة منها عين الاخرىٰ، و هو منسوب إلى الحكماء.

الثانى أنّها معان زائدة على الذات لازمة لها فهى قديمة بقدمها، و هو

منسوب إلى الأشاعرة.

الثالث أنّها زائدة على الذات حادثة، على ما نسب إلى الكرّاميّة.

الرابع أنّ معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بالصفة. فمعنى كون الذات المتعالية عالمة أنّ الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غاية عقلائيّة، كما يفعل العالم. و معنى كونها قادرة أنّ الفعل الصادر منها كفعل القادر،فالذات نائبة مناب الصفات.

و ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، و هو أنّ معنى إثبات الصفات نفى مايقابلها. فمعنى إثبات الحياة و العلم و القدرة مثلاً نفى الموت و الجهل والعجز.

و يظهر من بعضهم أنّ الصفات الذاتيّة عين الذات، لكنّها جميعاً بمعنى واحد والألفاظ مترادفة.

والحقّ هو القول الأوّل، و ذلك لما تحقق أنّ الواجب بالذات علّة تامّة ينتهى إليه كلّ موجود ممكن بلا واسطة او بواسطة او وسائط، بمعنى أنّ الحقيقة الواجبيّة هى العلّة بعينها. و تحقق أيضاً أنّ كلّ كمال وجودىّ فى المعلول فعلّته فى مقام علّيّته واجدة له بنحو أعلىٰ و أشرف. فللواجب بالذات كلّ كمال وجودىّ مفروض على أنّه وجود صرف لايخالطه عدم. وتحقق أنّ وجوده صرف بسيط واحد بالوحدة الحقّة فليس فى ذاته تعدّد جهة ولا تغاير حيثيّة.فكلّ كمال وجودى مفروض فيه عين ذاته و عين الكمال الآخر المفروض له.فالصفات الذاتيّة التى للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً و مصداقاً، و هو المطلوب.

و قول بعضهم: إنّ علّة الايجاد هى إرادة الواجب بالذات دون ذاته المتعالية، كلام لامحصل له. فانّ الارادة المذكورة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتيّة هى عين الذات كان إسناد الايجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالية، فاسناده إليها و نفيه عن الذات تناقض ظاهر. و إن كانت صفة

فعليّة منتزعة من مقام الفعل كان الفعل متقدّماً عليها فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولاً بتقدّم المعلول على العلّة، و هو محال.

على أنّ نسبة العلّيّة إلى إرادة الواجب بالذات و نفيها عن الذات تقضى بالمغايرة بين الواجب و إرادته. فهذه الارادة إمّا مستغنية عن العلّة فلازمه أن تكون واجبة الوجود و لازمه تعدّد الواجب، و هو محال. و إمّا مفتقرة إلى العلة فان كانت علّتها الواجب كانت الارادة علّة للعالم و الواجب علّة لها و علّة العلّة علّة فالواجب علّة العالم. و إن كانت علّتها غير الواجب و لم ينته إليه استلزم واجباً آخر تنتهى إليه، و هو محال.

و أمّا القول الثانى المنسوب إلى الاشاعرة، و هو أنّ هذه الصفات —و هى على ما عدّوها سبع: الحياة و العلم و القدرة و السمع و البصر و الارادة و الكلام— زائدة على الذات لازمة لها قديمة بقِدَمها.

ففيه أنّ هذه الصفات إن كانت فى وجودها مستغنية عن العلّة قائمة بنفسها كان هناك واجباتٌ ثمانٍ هى الذات و الصفات السبع، و براهين وحدانيّة الواجب تبطله و تحيله. و إن كانت في وجودها مفتقرة إلى علّة، فان كانت علّتها هى الذات كانت الذات علّة متقدّمة عليها فيّاضة لها و هى فاقدة لها،و هو محال. و إن كانت علّتها غير الذات كانت واجبة بالغير و ينتهى وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتصف بها،و براهين وحدانية الواجب بالذات تبطله أيضاً. و أيضاً كان لازم ذلك حاجة الواجب بالذات فى اتصافه بصفات الكمال إلى غيره،و الحاجة كيفما كانت تنافى وجوب الوجود بالذات.

و أيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال ،و قد تقدّم أنّه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجوديّ.

و أمّا القول الثالث المنسوب إلى الكرّاميّة و هو كون هذه الصفات زائدة حادثة ففيه أنّ لازمه إمكانها و احتياجها إلى العلّة، و علّتها إمّا هى الذات و

لازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هى فاقدة له و قد تحقق استحالته، و إمّا غير الذات و لازمه تحقق جهة إمكانيّة فيها و انسلاب كمالات وجوديّة عنها و قد تحقق استحالته.

و أمّا القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة و هو نيابة الذات عن الصفات ففيه أنّ لازمه فقدان الذات للكمال و هى فيّاضة لكلّ كمال، و هو محال.

و بهذا يبطل أيضاً ما قيل إنّ معنى الصفات الذاتيّة الثبوتيّة سلب مقابلاتها. فمعنى الحياة و العلم والقدرة نفى الموت و نفى الجهل و نفى العجز.

و أمّا ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهى مترادفة بمعنى واحد، فكأنّه من اشتباه المفهوم بالمصداق. فالذى يثبته البرهان أنّ مصداقها واحد، و أمّا المفاهيم فمتغايرة لا تتحد أصلاً. على أنّ اللغة و العرف يكذّبان الترادف.

## الفصل العاشر

## فى الصفات الفعلية وانها زائدة على الذات

لاريب أنّ للواجب بالذات صفات فعليّة مضافة إلى غيره، كالخالق و الرازق و المعطى و الجواد و الغفور و الرحيم الى غير ذلك، و هى كثيرة جداً يجمعها صفة القيّوم.

و لمّا كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقفة فى تحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه وحيث كان كلّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرة عن الذات زائدة عليها فهى منتزعة من مقام الفعل منسوبة إلى الذات المتعالية.

فالموجود الامكانىّ مثلاً له وجود لا بنفسه بل بغيره، فاذا اعتبر بالنظر إلى

نفسه كان وجوداً، و إذا اعتبر بالنظر إلى غيره كان إيجاداً منه و صدق عليه أنّه موجد له. ثمّ إنّ وجوده باعتبارات مختلفة إبداع و خلق و صنع و نعمة و رحمة فيصدق على موجده أنّه مبدع خالق صانع منعم رحيم.

ثمّ إنّ الشيء الذى هو موجده إذا كان ممّا لوجوده بقاء مّا فانّ بين يديه ما يديم به بقاءه و يرفع به جهات نقصه و حاجته إذا اعتبر فى نفسه انتزع منه انّه رزق يرتزق به. و إذا اعتبر من حيث إنّه لا بنفسه بل بغيره الذى هو علّته الفيّاضة له صدق على ذلك الغير أنّه رازق له ثمّ صدق على الرزق أنّه عطيّة و نعمة و موهبة وجود و كرم بعنايات أخر مختلفة و صدق على الرازق أنّه معطٍ منعم وهّاب جواد كريم إلى غير ذلك . و على هذا القياس سائر الصفات الفعليّة المتكثرة بتكثّر جهات الكمال فى الوجود.

و هذه الصفات الفعليّة صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقيّاً، لكن لامن حيث خصوصيّات حدوثها و تأخّرها عن الذات المتعالية حتى يلزم التغيّر فيه، تعالى و تقدّس، و تركّب ذاته من حيثيّات متغايرة كثيرة، بل من حيث إنّ لها أصلاً فى الذات ينبعث عنه كلّ كمال و خير. فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن فى موطنه الخاصّ به.

فهو تعالى بحيث إذا امكن شيء كان مراداً له، و إذا أراد شيئاً أوجده، و إذا اوجده ربّاه، و إذ ربّاه أكمله، و هكذا. فللواجب تعالى وجوبه و قدمه وللأشياء إمكانها وحدوثها.

## الفصل الحادى عشر

## فى علمه تعالى

قد تحقق فيا تقدّم أنّ لكلّ مجرّد علماً بذاته، لحضور ذاته المجرّدة عن المادّة

لذاته، و ليس العلم إلاّ حضور شيء لشيء، و الواجب تعالى منزّه عن المادّة والقوّة، فذاته معلومة لذاته.

و قد تقدّم أيضاً أنّ ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذى لا يداخله نقص ولا عدم، فلا كمال وجودياً فى تفاصيل الخلقة بنظامها الوجودىّ إلاّ و هى واجدة له بنحو أعلىٰ و أشرف غير متميّز بعضها من بعض لمكان الصرافة و البساطة، فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى فى مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلياً فى عين الاجمال و إجمالياً فى عين التفصيل.

و قد تقدّم أيضاً أنّ ما سواه من الموجودات معاليل له منتهية إليه بلا واسطة او بواسطة او وسائط قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقلّ حاضرة عنده بوجوداتها غير محجوبة عنه فهى معلومة له فى مرتبة وجوداتها علماً حضورياً. امّا المجرّدة منها فبأنفسها، وأمّا المادّيّة فبصورها المجرّدة.

فتبيّن بما مرّ أنّ للواجب تعالىٰ علماً بذاته فى مرتبة ذاته و هو عين ذاته، و أنّ له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات فى مرتبة ذاته، و هو المسمّىٰ بالعلم قبل الايجاد و أنّه علم إجمالىّ فى عين الكشف التفصيلىّ، و أنّ له تعالى علماً تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات فى مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية و هو العلم بعد الايجاد و أنّ علمه حضورىّ كيفما صوّر. فهذه خمس مسائل.

و يتفرع على ذلك أنّ كلّ علم متقرّر فى مراتب الممكنات من العلل المجرّدة العقليّة و المثاليّة فانّه علم له تعالى.

و يتفرع أيضا أنّه سميع بصير كما أنّه عليم خبير، لما أنّ حقيقة السمع و البصر هى العلم بالمسموعات و العلم بالمبصرات من مطلق العلم و له تعالى كل علم.

و للباحثين فى علمه تعالى اختلاف كثير حتى أنكره بعضهم من أصله و

هو محجوج بما قام على ذلك من البرهان.

وللمثبتين مذاهب شتّى:

أحدها أنّ له تعالى علماً بذاته دون معلولاتها، لأنّ الذات المتعالية أزليّة و كلّ معلول حادث.

و فيه: أنّ العلم بالمعلول فى الأزل لايستوجب كونه موجوداً فى الأزل بوجوده الخاصّ به. على أنّه مبنىّ على انحصار العلم الحضورىّ فى علم الشىء بنفسه و أنّ مادون ذلك حصولىّ تابع للمعلوم، و هو ممنوع بما تقدّم إثباته من أنّ للعلّة المجرّدة علماً حضوريّاً بمعلولها المجرّد وقد قام البرهان على أنّ له تعالى علماً حضوريّاً بمعلولاته قبل الايجاد فى مرتبة الذات و علماً حضوريّاً بها بعد الايجاد فى مرتبة المعلولات.

الثانى ماينسب إلى أفلاطون أنّ علمه تعالى التفصيلىّ هو العقول المجرّدة و المُثل الالٰهيّة التى تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً.

و فيه: أنّ ذلك من العلم بعد الايجاد و هو فى مرتبة وجوداتها الممكنة و انحصار علمه تعالى التفصيلىّ بالأشياء فيها يستلزم خلوّ الذات المتعالية فى ذاتها عن الكمال العلمىّ و هو وجود صرف لايشذّ عنه كمال من الكمالات الوجوديّة.

الثالث ما ينسب إلى فرفوريوس أنّ علمه تعالىٰ بالاتحاد مع المعلوم.

و فيه: أنّ ذلك إنّما يكفى لبيان تحقق العلم و أنّ ذلك باتحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض و نحوه و لا يكفى لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الايجاد او بعده.

الرابع ما ينسب إلى شيخ الاشراق و تبعه جمع ممّن بعده من المحققين أنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات والمادّيات حاضرة بوجودها العينىّ له تعالى غير غائبة ولا محجوبة عنه، و هو علمه التفصيلىّ بالأشياء بعد الايجاد، فله تعالى علم إجمالىّ بها بتبع علمه بذاته.

و فيه: أوّلاً أنّ قوله بحضور المادّيات له تعالى ممنوع، فالمادّية لاتجامع الحضور، على ما بيّن فى مباحث العاقل و المعقول. و ثانياً أنّ قصر العلم التفصيلىّ بالأشياء فى مرتبة وجوداتها يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة لكلّ كمال تفصيلىّ فى الأشياء عن تفصيلها و هى وجود صرف جامع لكلّ كمال وجودىّ بنحو أعلىٰ و أشرف.

الخامس ما ينسب إلى الملطىّ أنّه تعالى يعلم العقل الأوّل، و هو الصادر الأوّل، بحضوره عنده و يعلم سائر الأشياء ممّا دون العقل الأوّل بارتسام صورها فى العقل الأوّل.

و فيه: أنّه يرد عليه ما يرد على القول السابق من لزوم خلوّ الذات المتعالية عن الكمال و هى واجدة لكلّ كمال. على أنّه قد تقدّم فى مباحث العاقل و المعقول أنّ العقول المجرّدة لا علم ارتسامياً حصولياً لها.

السادس قول بعضهم: إنّ ذاته المتعالية علم تفصيلىّ بالمعلول الأوّل و إجمالىّ بمادونه و ذات المعلول الأوّل علم تفصيلىّ بالمعلول الثانى و إجمالىّ بمادونه. و على هذا القياس.

وفيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بمادون المعلول الأوّل وهى وجود صرف لا يسلب عنه كمال.

السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخرين أنّ له تعالى علماً تفصيلياً بذاته و هو علم إجمالىّ بالأشياء قبل الايجاد. و أما علمه التفصيلىّ بالأشياء فهو بعد وجودها، لأنّ العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الوجود العينىّ.

و فيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن الكمال العلمىّ، كما فى الوجوه السابقة. على أنّ فيه إثبات العلم الارتسامىّ الحصولىّ فى الوجود المجرّد المحض.

الثامن ما ينسب إلى المشّائين أنّ له تعالى علماً حضورياً بذاته المتعالية و علماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهيّاتها على النظام الموجود فى الخارج لذاته تعالى، لاعلى وجه الدخول بعينية او جزئية، بل على

نحو قيامها بها بالثبوت الذهنىّ على وجه الكلّيّة، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم —على ما اصطلح عليه فى مباحث العلم— فهو علم عنائىّ يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً.

و فيه: أوّلاً ما فى سابقه من محذور خلوّ الذات عن الكمال. و ثانياً ما فى سابقه أيضاً من محذور ثبوت العلم الحصولىّ فيما هو مجرّد ذاتاً و فعلاً. و ثالثاً أنّ لازمه ثبوت وجود ذهنىّ من غير عينىّ يقاس اليه، و لازمه أن يعود وجوداً آخر عينيّاً للماهيّة قبل وجودها الخاصّ بها، و هو منفصل الوجود عنه تعالى، و يرجع بالدّقة إلى القول الثانى المنسوب إلى أفلاطون.

و اعلم أنّ أكثر المتكلمين على هذا القول و إن طعنوا فيه من حيث عدّه العلم قبل الايجاد كلّيّاً زعماً منهم أنّ المراد بالكلّىّ ما اصطلح عليه فى مبحث الكلّىّ والجزئىّ من المنطق. و ذلك أنّهم اختاروا أنّ العلم التفصيلىّ قبل الايجاد حصولىّ و أنّه على حاله قبل وجود الأشياء و بعد وجودها من غير تغيير.

التاسع قول المعتزلة أنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً فى العدم، و هو الذى تعلق به علمه تعالى قبل الايجاد.

و فيه: أنّه قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات.

العاشر مانسب إلى الصوفيّة أنّ للماهيّات ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء و الصفات هو الذى تعلق به علمه تعالى قبل الايجاد.

و فيه: أنّ أصالة الوجود و اعتباريّة الماهيّة تنفى أىّ ثبوت مفروض للماهيّات قبل ثبوتها العينىّ الخاصّ بها.

## الفصل الثانى عشر

## فى العناية والقضاء والقدر

ذكروا أنّ من مراتب علمه تعالى العناية و القضاء و القدر، لصدق كلّ

منها بمفهومه الخاصّ على خصوصيّة من خصوصيّات علمه تعالىٰ.

أمّا العناية و هى كون الصورة العلميّة علّة موجبة للمعلوم الذى هو الفعل، فانّ علمه التفصيلىّ بالأشياء و هو عين ذاته علّة لوجودها بماله من الخصوصيّات المعلومة فله تعالى عناية بخلقه.

و أمّا القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التى بين موضوع و محموله ضروريّة موجبة، فقول القاضى مثلاً فى قضائه —فيما إذاتخاصم زيد و عمرو فى مال او حق و رفعا إليه الخصومة و النزاع و ألقيا إليه حجتهما— : المال لزيد و الحق لعمرو؛ إثبات المالكيّة لزيد و إثبات الحقّ لعمرو إثباتاً ضروريّاً يرتفع به التزلزل و التردد الذى أوجده التخاصم و النزاع قبل القضاء وفصل الخصومة. و بالجملة قضاء القاضى إيجابه الأمر إيجاباً علميّاً يتبعه إيجابه الخارجىّ اعتباراً.

و إذا اخذ هذا المعنى حقيقيّاً بالتحليل غير اعتبارىّ انطبق على الوجوب الذى يتلبّس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامّة، فانّ الشىء ما لم يجب لم يوجد. و هذا الوجوب الغيرىّ من حيث نسبته إلى العلّة التامة إيجاب، ولا شىء فى سلسلة الوجود الامكانى إلاّ و هو واجب موجب بالغير و العلل تنتهى إلى الواجب بالذات فهو العلة الموجبة لها و لمعلولاتها.

و إذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن فى مرتبة وجوداتها العينيّة علماً فعليّاً للواجب تعالى، فما فيها من الايجاب قضاء منه تعالى. و فوقه العلم الذاتىّ منه المنكشف له به كلّ شىء على ماهو عليه فى الأعيان على التفصيل بنحو أعلىٰ و أشرف.

فالقضاء قضاءان: قضاء ذاتىّ خارج من العالم وقضاء فعلىّ داخل فيه.

و من هنا يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور أنّ القضاء هو ما عند المفارقات العقليّة من العلم بالموجودات الممكنة بما لها من النظام.

و كذا ما ذهب إليه صدرالمتألهين،ره، أنّ القضاء هو العلم الذاتىّ المتعلق

بتفاصيل الخلقة، قال فى الأسفار:

«و أمّا القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقليّة لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلازمان، لكونها عندهم من جملة العالم و من أفعال الله المباينة ذواتها لذاته، و عندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل ولا تأثير و تأثر، و ليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثيّة عدميّة ولا إمكانات واقعيّة. فالقضاء الربانىّ و هو صورة علم الله قديم بالذات باق ببقاء الله»، انتهى (ج٦ص٢٩٢)

و ينبغى أن يحمل قوله: «صور علميّة لازمة لذاته» على العلم الذاتىّ الذى لاينفكّ عن الذات، و إلاّ فلوكانت لازمة خارجة كانت من العالم و لم تكن قديمة بالذات، كما صرّح بذلك. على أنها لو كانت حضوريّة انطبقت على قول أفلاطون فى العلم، وهو ،ره ، لايرتضيه. ولو كانت حصوليّة انطبقت على قول المشّائين و هو ،ره ، لايرتضيه أيضاً.

و وجه الضعف فى القولين أنّ صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم، أعنى العلم الذاتىّ و العلم الفعلىّ، لاينفى صدقه على الاخرى، فالحقّ أنّ القضاء قضاءان: ذاتىّ و فعلىّ، كما تقدّم بيانه.

و أمّا القدر فهو ما يلحق الشيء من كميّة او حدّ فى صفاته و آثاره، و التقدير تعيين ما يلحقه من الصفات و الآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب و الأدوات الموجودة. كما أنّ الخيّاط يقدّر ما يخيطه من اللباس على الثوب الذى بين يديه ثمّ يخيط على ما قدّر، و البنّاء يقدّر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه و تعين عليه الأسباب و الأدوات الموجودة عنده، ثمّ يبنى البناء على طبق ما قدّر لأسباب متجددة توجب عليه ذلك. فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدّر كالقالب الذى يقلب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدّ او حدود لا يتعدّاها.

و إذا اخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيّاً انطبق على الحدود التى تلحق

الموجودات المادّية من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلمّية في النشأة التى فوقها، فانّ لكلّ واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيّات المختلفة أثراً فى المعلول يخصصّ اطلاقه فى صفته و أثره. فاذا تمّ التخصيص بتمام العلّة التامّة حصل له التعيّن و التشخّص بالوجود الذى تقتضيه العلّة التامّة.

فللانسان مثلاً خاصّة الرؤ ية، لكن لا بكلّ وجوده، بل من طريق بدنه، ولا ببدنه كلّه، بل بعضو منه مستقرّ فى وجهه، فلايرى إلاّ ما يواجهه، ولا كلّ ما يواجهه، بل الجسم. ولا كلّ جسم، بل الكثيف من الأجسام ذااللون. ولانفس الجسم، بل سطحه. ولا كلّ سطوحه، بل السطح المحاذى.و لا فى كلّ وضع ولا فى كلّ حال و لا فى كلّ مكان و لا فى كلّ زمان. فلئن أحصيت الشرائط الحافّة حول رؤية واحدة شخصيّة ألفيت جمّاً غفيراً لايحيط به الاحصاء، و ما هى إلاّ حدود الحقها بها العلل الناقصة التى تحدّالرؤ ية المذكورة بما تضع فيها من أثر و منها ما يمنعه الموانع من التأثير.

و هذه الحدود جهات وجوديّة تلازمها سلوب كما تبيّن آنفاً، و لها صور علميّة فى نشأة المثال التى فوق نشأة المادّة تتقدر بها صفات الأشياء و آثارها فلا سبيل لشىء منها إلاّ إلى صفة او أثر، هداه إليه التقدير.

فان قلت: لازم هذا البيان كون الانسان مجبراً غيرمختار فى أفعاله.

قلت: كلاّ، فانّ الاختيار أحد الشرائط التى يحدّبها فعل الانسان.و قد فصّلنا القول فى دفع هذه الشبهة فى مباحث الوجود وفى مباحث العلّة و المعلول.

فان قلت: هلاّ عمّمتم القول فى القدر، و هو ضرب الحدود للشىء من حيث صفاته و آثاره فى علم سابق يتبعه العين حتى يعمّم الماهيّات الامكانيّة، فانّ الماهيّات أيضاً حدود لموضوعاتها تتميز من غيرها و تلازمها سلوب لا تتعداها. وقد تقدّم أنّ كلّ ذى ماهيّة فهو ممكن، و أنّ الممكن مركّب الذات من الايجاب و السلب فيعمّ القدر كلّ ممكن، سواء كان عقلاً

مجرّداً او مثالاً معلّقاً او طبيعة مادّيّة، و يكون العلم السابق الذى يتقدر به الشىء علماً ذاتيّاً.

و بالجملة يكون القدر بحسب العين هو التعيّن المنتزع من الوجود العينىّ و التقدير هو التعيين العلمىّ الذى يتبعه العين، كما أنّ المقضىّ هو الوجوب المنتزع من الوجود العينىّ، والقضاء هو الايجاب العلمىّ الذى يستتبعه، سواء كان من حيث الماهيّة و الذات او من حيث الصفات و الآثار.

قلت: كون الماهيّة حدّاً ذاتيّاً للممكن لاريب فيه، لكنّهم راعوا فى بحث القدر ظاهر مفهومه، و هو الحدّ الذى يلحق الشىء فيما هو موضوع له من الصفات و الآثار دون أصل الذات، فلا يعمّ ماوراء الطبائع التى لها تعلق مّا بالمادّة.

و غرضهم من عقد هذا البحث بيان أنّ الممكن ليس مُرخَى العنان فيما يلحق به من الصفات والآثار مستقلّاً عن الواجب تعالى فيما يتصف به او يفعل، بل الأمر فى ذلك إليه تعالى فلا يقع إلاّ ما قدّره. و هذا قريب المعنى من قولهم: علّة علّة الشىء علّة لذلك الشىء.

كما أنّ غرضهم من بحث القضاء بيان أنّ الممكن لايقع إلاّ بوجوب غيرىّ ينتهى إليه تعالى فى علم سابق و هوقريب المعنى من قولهم: «الشىء ما لم يجب لم يوجد»

## الفصل الثالث عشر

## فى قدرته تعالى

إنّ من المعانى التى نعدّها من الكمالات الوجوديّة القدرة ولا تكون إلاّ فى الفعل دون الانفعال. فلا نعدّ انفعال الشىء عن غيره، شديداً كان او

ضعيفاً، قدرة. ولا فى كلّ فعل، بل فى الفعل الذى لفاعله علم به فلا نسمّى مبدئيّة الفواعل الطبيعيّة العادمة للشعور قدرة لها، ولا فى كلّ فعل لفاعله علم به، بل فى الفعل العلمىّ الذى يبعث العلم به فاعله على الفعل. فليست مبدئيّة الانسان مثلاً لأفعاله الطبيعيّة البدنيّة قدرة و إن كان له علم بها، بل الفعل الذى يعلم الفاعل أنّه خير له من حيث إنّه هذا الفاعل بأن يتصوّره و يصدّق أنّه خير له من حيث إنّه هذا الفاعل.

و لازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه، فانّ خير كلّ نوع هو الكمال المترتب عليه و الطبيعة النوعيّة هى المبدء المتقضى له، و إذا فرض أنّه عالم بكونه خيراً له و كمالاً يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته لا بايجاب مقتض غيره و تحميله عليه، فلا قدرة مع الاجبار و القادر مختار، بمعنى أنّ الفعل إنمّا يتعين له بتعيين منه لا بتعيين من غيره.

ثمّ إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل، فالخير محبوب مطلقاً مشتاق إليه إذا فقد، و هذا الشوق كيفيّة نفسانيّة غير العلم السابق قطعاً، و أعقب ذلك الارادة، وهي كيفيّة نفسانيّة غير العلم السابق و غير الشوق قطعاً، و بتحققها يتحقق الفعل الذى هو تحريك العضلات بواسطة القوّة العاملة المنبثّة فيها.

هذا ما يكشف البحث عن القدرة التى عندنا من القيود التى فيها و هى المبدئيّة للفعل و العلم بأنّه خير للفاعل علماً يلازم كونه مختاراً فى فعله و الشوق إلى الفعل و الارادة له، و قد تحقق أنّ كلّ كمال وجودىّ فى الوجود فانّه موجود للواجب تعالى فى حدّ ذاته فهو تعالى عين القدرة الواجبيّة، لكن لاسبيل لتطرّق الشوق عليه، لكونه كيفيّة نفسانيّة تلازم الفقد و الفقد يلازم النقص، و هو تعالى منزّه عن كلّ نقص و عدم.

و كذلك الارادة التى هى كيفيّة نفسانيّة غير العلم و الشوق، فانّها ماهيّة ممكنة والواجب تعالى منزّه عن الماهيّة والامكان.

على أنّ الارادة بهذا المعنى هى مع المراد إذا كان من الامور الكائنة الفاسدة لا توجد قبله و لا تبقى بعده.فاتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغيّر الموصوف، و هو محال.

فتحصّل أنّ القدرة المجرّدة عن النواقص و الأعدام هى كون الشىء مبدءً فاعليّاً للفعل عن علم بكونه خيراً و اختيار فى ترجيحه،و الواجب تعالى مبدء فاعلىّ لكلّ موجود بذاته، له علم بالنظام الأصلح فى الأشياء بذاته و هو مختار فى فعله بذاته، إذ لا مؤثّر غيره يؤثّر فيه، فهو تعالى قادر بذاته. و ما أوردناه من البيان يجرى فى العقول المجرّدة أيضاً.

فان قلت: ما سلكتموه من الطريق لاثبات القدرة للواجب تعالى يخلو عن إثبات الارادة بما هى إرادة له، والذى ذكروه فى تعريف القدرة بأنّها كون الشىء بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل يتضمن إثبات الارادة صفةً ذاتيّة للواجب مقوّمة للقدرة، غير أنّهم فسرّوا الارادة الواجبيّة بأنّها علم بالنظام الأصلح.

قلت: ما ذكروه فى معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه فى معناها المتضمن للقيود الثلاثة: المبدئيّة و العلم والاختيار، فما ذكروه فى معنى قدرته تعالى حقّ. و إنّما الشأن كلّ الشأن فى أخذهم علمه تعالى مصداقاً للارادة، و لا سبيل إلى اثبات ذلك فهو أشبه بالتسمية.

فان قلت:من الجائز أن يكون لوجود واحد مّا بحسب نشأته المختلفة ماهيّات مختلفة و مراتب متفاوته، كالعلم الذى إذا تعلق بالخارج منّا هو كيف نفسانىّ و إذا تعلق بنفوسنا جوهر نفسانىّ. و علم العقل بذاته جوهر عقلىّ، وعلم الواجب بذاته واجب بالذات، و علم الممكن بذاته ممكن بالذات، فكون الارادة التى فينا كيفاً نفسانياً لايدفع كون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتىّ.

ثمّ إنّ من المسلّم أنّ الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلاّ بارادة و مشيّة،

والواجب تعالى فاعل مختار فله إرادة لفعله، لكنّ الارادة التى فينا و هى الكيف النفسانىّ غير متحققة هناك ، و ليس هناك إلاّ العلم و مايلزمه من الاختيار. فعلمه تعالى هو إرادته.فهو تعالى مريد بما أنّه عالم بعلمه الذى هو عين ذاته.

قلت: الذى نتسلّمه أنّ الفاعل المختار من الحيوان لايفعل مايفعل إلاّ عن علم بمصلحة الفعل و إرادة بمعنى الكيف النفسانىّ، و أنّ الواجب تعالى لايفعل ما يفعل إلاّ عن علم بمصلحة الفعل. وأمّا أنّ هذا العلم الذى هناك وجوده وجود الارادة و المشيّة و إن لم يكن ماهيّته هى الكيف النفسانىّ فغير مسلّم، نعم لنا أن ننتزع الارادة من مقام الفعل كسائر الصفات الفعليّة، كما تقدمت الاشارة إليه فى البحث عن صفات الفعل و سيجىء.

و بالجملة لا دليل على صدق مفهوم الارادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح، فانّ المراد بمفهومها إمّا هو الذى عندنا فهو كيفيّة نفسانيّة مغايرة للعلم، وإمّا مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأنّ الفعل خير فلا نعرف للارادة مفهوماً كذلك . و لذا قدّمنا أنّ القول بأنّ علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه أشبه بالتسمية.

ولاينبغى أن يقاس الارادة بالعلم الذى يقال إنّه كيفيّة نفسانيّة ثمّ يجرّد عن الماهيّة و يجعل حيثيّة وجوديّة عامّة موجودة للواجب تعالى وصفاً ذاتيّاً هو عين الذات. و ذلك لأنّا ولو سلّمنا أنّ بعض مصاديق العلم وهو العلم الحصولىّ كيف نفسانىّ، فبعض آخر من مصاديقه و هو العلم الحضورىّ جوهر او غير ذلك ، و قد تحقق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة وصف وجودىّ غير مندرج تحت مقولة منتزع عن الوجود بما هو وجود، فللعلم معنى جامع يهدى إليه التحليل و هو حضور شىء لشىء.

فان قلت: لو كانت الارادة لايعرف لها معنى إلاّ الكيفيّة النفسانيّة التى فى الحيوان، فا بالها تنتزع من مقام الفعل ولا كيفيّة نفسانيّة هناك ؟ فهو

الشاهد على أنّ لهامعنى أوسع من الكيفيّة النفسانيّة وأنّها صفة وجوديّة كالعلم.

قلت: اللفظ كما يطلق و يراد به معناه الحقيقىّ كذلك يطلق و يراد به لوازم المعنى الحقيقىّ و آثاره المتفرّعة عليه توسّعاً. و الصفات المنتزعة من مقام الفعل لمّا كانت قائمة بالفعل حادثة بحدوث الفعل متأخّرة بالذات عن الذات القديمة بالذات، استحال أن يتصف به الذات الواجبة بالذات، سواء كان الا تصاف بنحو العينيّة او بنحو العروض، كما تبيّن فى ما تقدم، إلاّ أن يرادبهالوازم المعنى الحقيقىّ وآثاره المتفرعة عليه توسّعاً، فالرحمة -مثلاً- فيماعندناتأثّر و انفعال نفسانىّ من مشاهدة مسكين محتاج إلى كمال، كالعافية و الصحّة و البقاء، و يترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقته، فهى صفة محمودة كماليّة. و يستحيل عليه تعالى التأثر و الانفعال، فلا يتصف بحقيقة معناها، لكن تنتزع من ارتفاع الحاجة و التلبّس بالغنى مثلاً أنّها رحمة، لأنّه من لوازمها. و إذ كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتقّ منه صفة الرحيم صفة فعل له تعالى، و الأمر على هذا القياس.

والارادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل الذى يوجد فى الخارج فهو إرادة ثمّ إيجاب ثمّ وجوب ثمّ ايجاد ثمّ وجود، و أمّا من حضور العلّة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل أنّه يريد كذا فعلاً.

## الفصل الرابع عشر

## فى أن الواجب تعالى مبدء لكل ممكن موجود وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للافعال

الذى حققته الاصول الماضية هو أنّ الأصيل من كلّ شيء وجوده، و

أنّ الموجود ينقسم إلى واجب بالذات و غيره، و أنّ ماسوى الواجب بالذات سواء كان جوهراً او عرضاً، و بعبارة اخرىٰ سواء كان ذاتاً او صفةً او فعلاً،له ماهيّة ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، و أنّ ماشأنه ذلك يحتاج فى تلبّسه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجّح يعيّن ذلك و يوجبه و هو العلّة الموجبة، فما من موجود ممكن إلاّ و هو محتاج فى وجوده حدوثاً و بقاءً إلى علّةٍ توجب وجوده و توجده واجبة بالذات او منتهية إلى الواجب بالذات و علّة علّة الشىء علّة لذلك الشىء.

فما من شىء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختياريّة إلاّ و هو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة او بواسطة او وسائط.

و من طريق آخر: قد تبيّن فى مباحث العلّة و المعلول أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط غير مستقلّ متقوّم بوجود العلّة، فالوجودات الامكانية كائنةً ما كانت روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات غير مستقلّة منه محاطة له بمعنى ما ليس بخارج، فما فى الوجود إلاّ ذات واحدة مستقلّة به تتقوم هذه الروابط و تستقل، فالذوات و مالها من الصفات و الأفعال أفعال له.

فهو تعالى فاعل قريب لكلّ فعل ولفاعله، وأمّا الاستقلال المترائى من كلّ علّة إمكانيّة بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبىّ الذى لا استقلال دونه بالحقيقة.

ولامنافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً كما يفيده هذا البرهان و بين كونه فاعلاً بعيداً كما يفيده البرهان السابق المبنىّ على ترتّب العلل و كون علّة علّة الشىء علّة لذلك الشىء، فانّ لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيّة لوجود ماهيّات العلل والمعلولات على ما يفيده النظر البدوىّ، والقرب هو الذى يفيده النظر الدقيق.

و من الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات و الفاعل الذى هو موضوعه كالانسان مثلاً، فانّ الفاعليّة طوليّة لا عرضيّة.

و ذهب جمع من المتكلمين و هم المعتزلة و من تبعهم إلى أنّ الأفعال الاختياريّة مخلوقة للانسان ليس للواجب تعالى فيها شأن، بل الذى له أن يقدر الانسان على الفعل بأن يخلق له الأسباب التى يقدر بها على الفعل، كالقوى و الجوارح التى يتوصل بها إلى الفعل باختياره الذى يصحح له الفعل و الترك ، فله أن يترك الفعل ولو أراده الواجب، وأن يأتى بالفعل ولو كرهه الواجب، ولا صنع للواجب فى فعله.

على أنّ الفعل لوكان مخلوقاً للواجب تعالى كان هو الفاعل له دون الانسان، فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر و النهى ولا للوعد والوعيد، ولا لاستحقاق الثواب و العقاب على الطاعة و المعصية ولا فعل ولا ترك للانسان. على أنّ كونه تعالى فاعلاً للأفعال الاختياريّة و فيها أنواع القبائح و الشرور كالكفر و الجحود و أقسام المعاصى و الذنوب ينافى تنزه ساحة العظمة و الكبرياء عمّا لا يليق بها.

و يدفعه أنّ الافعال الاختياريّة امور ممكنة و ضرورة العقل قاضية أنّ الماهيّة الممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم لاتخرج من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين إلاّ بمرجّح يوجب لها ذلك و هو العلة الموجبة، و الفاعل من العلل.ولا معنى لتساوى نسبة الفاعل التامّ الفاعليّة التى معه بقيّة أجزاء العلّة التامّة إلى الفعل و الترك ، بل هو موجب للفعل، و هذا الوجوب الغيرىّ منتهٍ إلى الواجب بالذات.فهو العلّة الأولىٰ للفعل و العلّة الأولىٰ علّة للمعلول الأخير، لأنّ علّة علة الشىء علة لذلك الشىء. فهذه اصول ثابتة مبيّنة فى الأبحاث السابقة.

و المستفاد منها أنّ للفعل نسبة إلى الواجب تعالى بالايجاد و إلى الانسان مثلاً بأنّه فاعل مسخّر هو فى عين عليّته معلول و فاعليّة الواجب تعالى فى طول

فاعليّة الانسان لا فى عرضه حتى تتدافعا ولا تجتمعا.

و أمّا تعلق الارادة الواجبيّة بالفعل مع كون الانسان مختاراً فيه فانّما تعلقت الارادة الواجبيّة بأن يفعل الانسان باختياره فعلاً كذا و كذا، لا بالفعل من غير تقيّد بالاختيار فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الارادة الانسانيّة.

على أنّ خروج الأفعال الاختياريّة عن سعة القدرة الواجبيّة حتى يريد فلا يكون و يكره فيكون تقييد فى القدرة المطلقة التى هى عين ذات الواجب و البرهان يدفعه.

على أنّ البرهان قائم على أنّ الايجاد و جعل الوجود خاصّة للواجب تعالى لاشريك له فيه. و نعم ماقال صدرالمتألهين، قدّس سرّه، فى مثل المقام: «ولا شبهة فى أنّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين فى إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عندالله»، انتهى (ج٦ص٣٧٠)

وأمّا قولهم: «إنّ كون الفعل الاختيارىّ مخلوقاً للواجب تعالى لايجامع توجيه التكليف إلى الانسان بالأمر و النهى ولا الوعد و الوعيد على الفعل و الترك، ولا استحقاق الثواب و العقاب و ليس له فعل و لا هو فاعل».

فيدفعه أنّه إنّما يتمّ لوكان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لايجامع انتسابه إلى الانسان و قد عرفت أنّ الفاعليّة طوليّة و للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الايجاد، و إلى الانسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه.

و أمّا قولهم: إنّ كون أفعال الانسان الاختياريّة مخلوقة للواجب تعالى وفيها أنواع الشرور و المعاصى و القبايح ينافي طهارة ساحته تعالى عن كلّ نقص وشين.

فيدفعه أنّ الشرور الموجودة فى العالم على ما سيتضح ليست إلاّ اموراً فيها خير كثير وشرّ قليل و دخول شرّها القليل فى الوجود بتبع خيرها الكثير. فالشرّ

مقصود بالقصد الثانى و لم يتعلق القصد الأوّل إلاّ بالخير.

على أنّه سيتّضح أيضاً أنّ الوجود من حيث إنّه وجود خير لاغير، و إنّما الشرور ملحقة ببعض الوجودات. فالذى يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهرة فى نفسه و ما يلازمه من النقص والعدم لوازم تميّزه فى وجوده و التميّزات الوجوديّة لولا ها لفسد نظام الوجود فكان فى ترك الشر القليل بطلان الخير الكثير الذى فى أجزاء النظام.

و ذهب جمع آخر من المتكلمين و هم الأشاعرة و من تبعهم إلى أن كلّ ماهو موجود غير الواجب بالذات من ذات او صفة او فعل فهو بارادة الواجب بالذات من غير واسطة، فالكلّ أفعاله، و هو الفاعل، لاغير.

و لازم ذلك أوّلاً ارتفاع العلّيّة و المعلوليّة من بين الأشياء و كون استتباع الأسباب للمسبّبات لمجرّد العادة، أى إنّ عادة الله جرت على الاتيان بالمسبّبات عقيب الأسباب من غير تأثير من الأسباب فى المسببّات ولا توقف من المسببّات على الأسباب.

و ثانياً كون الأفعال التى تعدّ أفعالاً اختياريّة أفعالاً جبريّة لا تأثير لارادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها.

و يدفعه أنّ انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالايجاد لاينافى انتسابه إلى غيره من الوسائط والانتساب طولىّ لاعرضىّ، كما تقدم توضيحه، و حقيقة وساطة الوسائط ترجع إلى تقيّد وجود المسبّب بقيود مخصّصة لوجوده، فانّ ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً و طولاً يجعل الجميع واحداً يتقيد بعض أجزائه ببعض فى وجوده. فافاضة واحد منها إنّما يتمّ بافاضة الكّل، فليست الافاضة إلاّ واحدة ينال كلّ منها ما فى وسعه أن يناله.

و أمّا إنكار العلّيّة و المعلوليّة بين الأشياء، فيكفى فى دفعه ما تقدّم فى مرحلة العلّة **والمعلول** من **البرهان** على ذلك، على أنّه لو لم يكن بين الأشياء شىء من رابطة **التأثير والتأثر** و كان مانجده منها بين الأشياء باطلاً لاحقيقة

له، لم يكن لنا سبيل إلى اثبات فاعل لها وراء ها و هو الواجب الفاعل للكلّ.

و أمّا القول بالجبر و إنكار الاختيار فى الأفعال، بتقريب أنّ فاعليّة الواجب بالذات و تعلّق إرادته بالفعل المسمّىٰ اختيارياً يجعل الفعل واجب التحقق ضروريّ الوقوع، ولا معنى لكون الفعل الضروريّ الوجود اختيارياً للانسان له أن يفعل و يترك ، ولا لكون إرادته مؤثرة فى الفعل.

يدفعه أنّ فاعليّة تعالىٰ طوليّة لا تنافى فاعليّة غيره أيضاً إذا كانت طوليّة و إرادته إنّما تعلّقت بالفعل بوصف أنّه اختياريّ فأراد أن يفعل الانسان باختياره و إرادته فعلاً كذا و كذا،فالفعل الاختياريّ واجب التحقق بوصف أنّه اختياريّ.

و استدلّ بعضهم على الجبر فى الأفعال بأنّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضروريّ الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً و هو محال، فالفعل ضروريّ و لا يجامع ضرورة الوقوع اختياريّة الفعل.

و يعارضه أنّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصيّة وقوعه، و هو أنه صادر عن الانسان باختياره،فهو بخصوصيّة كونه اختيارياً واجب التحقق ضروريّ الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً و هو محال، فالفعل بما أنّه اختياريّ ضروريّ التحقق.

### تنبيه

استدلالهُم على الجبر فى الأفعال بتعلّق علم الواجب تعالى بها و تعيّن وقوعها بذلك استنادٌ منهم فى الحقيقة إلى القضاء العلميّ الذى يحتم ما يتعلق به من الامور، و أمّا الارادة التى هى صفة ثبوتيّة زائدة على الذات عندهم، فانّهم لايرونها مبدءً للفعل موجباً له، زعماً منهم أنّ وجوب الفعل يجعل

الفاعل موجَباً (بفتح الجيم) و الواجب تعالى فاعل مختار، بل شأن الارادة أن يرجّح الفعل بالأولويّة من غير وجوب، فللارادة أن يخصّص، أىّ طرف من طرفى الفعل تعلقت به.

و هذه آراء سخيفة تبيّن بطلانها بما تقدّم بيانه من الاصول الماضية. فالوجوب الذى يلحق المعلول وجوب غيرىّ منتزع من وجوده الذى أفاضته علّته و هو أثرها، فلوعاد هذا الوجوب و أثّر فى العلّة بجعلها موجبة فى فاعليّته لزم كون المتأخر وجوداً من حيث هومتأخر متقدماً على المتقدم وجوداً من حيث هو متقدم، و هو محال.

على أنّ الفاعل المختار لوعاد موجَبا (بالفتح) بسبب وجوب الفعل لم يكن فى ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق و قضاء متقدم او إلى إيجاب الفاعل للفعل الذى هو مفاد قولنا: الشىء ما لم يجب لم يوجد.

و أيضاً قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الترجيح بالأولويّة مرجعه إلى عدم حاجة الممكن فى تعيّن أحد طرفى الوجود والعدم إلى المرجّح لبقاء الطرف المرجوح على حدّ الجواز مع وجود الأولويّة فى الطرف الراجح و عدم انقطاع السؤال بـ«لِمَ» بعدُ.

و أيضاً الترجيح بالارادة مع فرض استواء نسبتها إلى طرفى الفعل و الترك مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجّح.

## الفصل الخامس عشر

## فى حياته تعالى

الحياة فيما عندنا من أقسام الحيوان كون الشىء بحيث يدرك و يفعل والادراك العامّ فى الحيوان كلّه هو الادراك الحسّىّ الزائد عن الذات، و الفعل

فعل محدود عن علم به و إدراك ، فالعلم و القدرة من لوازم الحياة و ليسابها، لأنّا نجوّز مفارقة العلم الحياة، و كذا مفارقة القدرة الحياة فى بعض الأحيان.

فالحياة التى فى الحيوان مبدء وجودىّ يترتب عليه العلم والقدرة.

و إذ كان الشيء الذى له علم و قدرة زائدان على ذاته حياً و حياته كمالاً وجودياً له، فمن كان علمه و قدرته عين ذاته و له كلّ كمال و كلّ الكمال، فهو أحقّ بأن يسمّى حيّاً، و هو الواجب بالذات تعالى، فهو تعالى حىّ بذاته و حياته كونه بحيث يعلم و يقدر و علمه بكلّ شيء من ذاته و قدرته مبدئيّته لكلّ شيء سواه بذاته.

## الفصل السادس عشر

# في الارادة والكلام

عدّوهما فى المشهور من الصفات الذاتيّة للواجب تعالى. أما الارادة فقد تقدّم القول فيها فى البحث عن القدرة. و اما الكلام فقد قيل: انّ الكلام فى عرفنا لفظ دالّ بالدلالة الوضعيّة على ما فى الضمير،فهو موجود اعتبارىّ يدل عندالعارف بالوضع بدلالة وضعيّة اعتباريّة على ما فى ذهن المتكلم، و لذلك يعدّ وجوداً لفظيّاً للمعنى الذهنىّ اعتباراً كما يعدّ المعنى الذهنىّ وجوداً ذهنياً و مصداقه الخارجىّ وجوداً خارجيّاً للشيء.

فلوكان هناك موجود حقيقىّ دالّ على شيء دلالة حقيقيّة غير اعتباريّة كالاثر الدالّ على المؤثّر والمعلول الدال بما فيه من الكمال الوجودىّ على ما فى علّته من الكمال بنحو أعلى و أشرف كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً لأصالة وجودها وقوّة دلالتها.

ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه له كلّ كمال

فى الوجود بنحو أعلى و أشرف يكشف بتفاصيل صفاته التى هى عين ذاته المقدّسة عن إجمال ذاته كالواجب تعالى فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته والاجمال فيه عين التفصيل.

أقول: فيه تحليل الكلام و إرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة فلا ضرورة تدعو إلى إفراده من القدرة على أنّ جميع المعانى الوجوديّة و إن كانت متوغلة فى المادّية محفوفة بالأعدام والنقائص يمكن أن تعود بالتحليل و حذف النقائص والأعدام إلى صفة من صفاته الذاتيّة.

فان قلت: هذا جار فى السمع والبصر فهما وجهان من وجوه العلم مع أنّهما أفردا من القدرة وعدّا صفتين من الصفات الذاتيّة.

قلت: ذلك لورود هما فى الكتاب والسّنّة، و أمّا الكلام فلم يرد منه فى الكتاب الكريم إلاّ ما كان صفة للفعل.

## الفصل السابع عشر

## فى العناية الالهية بخلقه وان النظام الكونى فى غاية ما يمكن من الحسن والاتقان

الفاعل العلميّ الذى لعلمه دخل فى تمام علّيته الموجبة إذا كان ناقصاً فى نفسه مستكملاً بفعله فهو بحيث كلّما قويت الحاجة إلى الكمال الذى يتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل و أمعن فى إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيّات الممكنة اللحاظ فى إتقان صنعه و استقصاء منافعه، بخلاف ما لوكان الكمال المطلوب بالفعل حقيراً غير ضروريّ عند الفاعل جائز الاهمال فى منافعه و هذا المعنى هو المسمّى بالعناية.

والواجب تعالى غنيٌّ الذات له كلّ كمال فى الوجود فلا يستكمل بشىء من فعله و كلّ موجود فعله ولا غاية له فى أفعاله خارجة من ذاته، لكن لمّا كان له علم ذاتىّ بكلّ شىء ممكن يستقرّ فيه، و علمه الذى هو عين ذاته علّة لما سواه فيقع فعله على ما علم من غير إهمال فى شىء ممّا علم من خصوصيّاته و الكلّ معلوم فله تعالى عناية بخلقه.

والمشهود من النظام العامّ الجارى فى الخلق و النظام الخاصّ الجارى فى كلّ نوع و النظم والترتيب الذى هو مستقرّ فى أشخاص الأنواع يصدّق ذلك، فاذا تأمّلنا فى شىء من ذلك وجدنا مصالح و منافع فى خلقه نقضى منها عجباً و كلّما أمعنّا و تعمّقنا فيه بدت لنا منافع جديدة و روابط عجيبة تدهش اللبّ و تكشف عن دقّة الأمر و إتقان الصنع.

و ما تقدّم من البيان جار فى العلل العالية و العقول المجرّدة التى ذواتها تامّة و وجوداتها كاملة منزّهة عن القوّة والاستعداد فليس صدور أفعالها منها لغرض و غاية تعود إليها من أفعالها و لم تكن حاصلة لها قبل الفعل لفرض تمام ذواتها، فغايتها فى فعلها ذواتها التى هى أظلال لذات الواجب تعالى، و بالحقيقة غايتها فى فعلها الواجب عزّ اسمه.

و يظهر ممّا تقدّم أن النظام الجارى فى الخلقة أتقن نظام و أحكمه، لأنه رقيقة العلم الذى لاسبيل للضعف و الفتور إليه بوجه من الوجوه.

توضيحه أنّ عوالم الوجود الكلّيّة على ما سبقت إليها الاشارة ثلاثة عوالم، لارابع لها عقلاً، فانّها إمّا وجود فيه وصمة القوّة والاستعداد لا اجتماع لكمالاته الأوّليّة و الثانويّة الممكنة فى أوّل كينونته، و إمّا وجود تجتمع كمالاته الأوّليّة و الثانويّة الممكنة فى أوّل كينونته، فلا يتصوّر فيه طروّ شئ من الكمال بعد ما لم يكن، والأوّل عالم المادّة والقوّة، و الثانى إمّا أن يكون مجرّداً من المادّة دون آثارها من كيف و كم و سائر الأعراض الطارية للأجسام المادّية، و إمّا أن يكون عارياً من المادّة و آثار المادّة جميعاً، و الأوّل

عالم المثال والثانى عالم العقل.

فالعوالم الكّلية ثلاثة، و هى مترتبة من حيث شدّة الوجود و ضعفه و هو ترتّب طولىّ بالعلّية و المعلوليّة. فرتبة الوجود العقلىّ معلولة للواجب تعالى بلاواسطة و علّة متوسطة لما دونها من المثال، و مرتبة المثال معلولة للعقل و علّة لمرتبة المادّة والمادّيات،و قد تقدّمت إلى ذلك إشارة و سيجىء توضيحه.

فرتبة الوجود العقلىّ أعلى مراتب الوجود الامكانىّ و أقربها من الواجب تعالى و النوع العقلىّ منحصر فى فرد، فالوجود العقلىّ بما له من النظام ظلّ للنظام الربّانىّ الذى فى العالم الربوبىّ الذى فيه كلّ جمال و كمال. فالنظام العقلىّ أحسن نظام ممكن و أتقنه،ثمّ النظام المثالىّ الذى هو ظلّ للنظام العقلىّ، ثمّ النظام المادّىّ الذى هو ظلّ للمثال. فالنظام العالمىّ العامّ أحسن نظام ممكن وأتقنه.

## الفصل الثامن عشر

## فى الخير والشر ودخول الشر فى القضاء الالهي

الخير مايطلبه و يقصده و يحبّه كلّ شىء و يتوجّه إليه كلّ شىء بطبعه، وإذا تردد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها فلا يكون إلاّ كمالاً وجودياً يتوقف عليه وجود الشىء كالعلة بالنسبة إلى معلولها او كمالاً أوّلاً هو وجود الشىء بنفسه او كمالاً ثانياً يستكمل الشىء به و يزول به عنه نقص، و الشرّ يقابله، فهو عدم ذات او عدم كمال ذات.

والدليل على أنّ الشرّ عدم ذات او عدم كمال ذات أنّ الشرّ لو كان أمراً وجودياً لكان إمّا شرّاً لنفسه او شرّاً لغيره. و الأوّل محال إذ لواقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس، و الشىء لايقتضى عدم نفسه ولا عدم شىء

من كمالاته الثانية، لمابينه و بينها من الرابطة الوجوديّة،والعناية الالٰهيّة أيضاً توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله.

والثاني أيضاً محال، لأنّ كون الشرّ – والمفروض أنّه وجوديّ – شرّاً لغيره، إمّا بكونه معدماً لذات ذلك الغير، او مُعدِماً لشيء من كمالاته، او بعدم إعدامه لاالذاته ولا لشيء من كمالاته، و الأوّل و الثانى غير جائزين، فانّ الشرّ حينئذ يكون هو عدم ذلك الشيء او عدم شيء من كمالاته دون الشيء المعدم المفروض. و هذا خلف.

والثالث أيضاً غير جائز، فانّه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات فليس يجوز عدّه شرّاً، فالعلم الضروريّ حاصل بأنّ مالايوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فانّه لايكون شرّاً له لعدم استضراره به، فالشرّ كيفما فرض ليس بوجوديّ، و هو المطلوب.

و يصدّق ذلك التأمّلُ الوافى فى موارد الشرّ من الحوادث، فانّ الامعان في أطرافها يهدى إلى أنّ الشرّ الواقع عدم ذات او عدم كمال ذات. كما إذا قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً، فالضرب المؤثّر الذى تصدّاه القاتل كمال له و ليس بشرّ، وحدّة السيف و كونه قطّاعاً كمال له و ليس بشرّ، و انفعال عنق المقتول و لينته كمال لبدنه وليس بشرّ، و هكذا، فليس الشرّ إلاّ زهاق الروح و بطلان الحياة و هو عدميّ.

و تبيّن بما مرّ أنّ ما يعدّ من الوجودات شرّاً بسبب الاستضرار به هو شرّ بالعرض كالقاتل و السيف فى المثال المذكور.

فان قلت: إنّ الألم من الادراك غير تفرّق الاتصال الحاصل بالقطع مثلاً، و هو أمر وجوديّ بالوجدان. و ينتقض به قولهم: إنّ الشرّ بالذات عدميّ اللهم إلاّ أن يراد به أنّ منشأ الشرّيّة عدميّ و إن كان بعض الشرّ وجوديّاً.

قلت: أجاب عنه صدرالمتألهين، قدّس سرّه ، بأنّ الالم إدراك المنافى العدميّ، كتفرّق الاتصال و نحوه بالعلم الحضوريّ الذى يحضر فيه المعلوم

بوجوده الخارجيّ عند العالم، لا بالعلم الحصوليّ الذى يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه لابوجوده الخارجيّ، فليس عندالألم أمران: تفرّق الاتصال مثلاً والصورة الحاصلة منه. بل حضور ذلك الأمر المنافى هو الألم بعينه فهو و إن كان نحواً من الادراك لكنّه من أفراد العدم، وهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوت على حدّ ثبوت أعدام الملكات، كالعمى والنقص وغيرذلك.

والحاصل أنّ النفس لكونها صورة الانسان الأخيرة التى بحذاء الفصل الأخير جامعة لجميع كمالات النوع واجدة لعامّة القوى البدنيّة و غيرها، فتفرّق الاتصال الذى هو آفة واردة على الحاسّة تدرك النفس عنده فقدها كمال تلك القوّة التى وردت عليها الآفة فى مرتبة النفس الجامعة لا فى مرتبة البدن المادّيّة.

ثمّ إنّ الشرّ لمّا كان هو عدم ذات او عدم كمال ذات كان من الواجب أن تكون الذات التى يصيبه العدم قابلة له، كالجواهر المادّيّة التى تقبل العدم بزوال صورتها التى هى تمام فعليّتها النوعيّة و أن تكون الذات التى ينعدم كمالها باصابة الشرّ قابلة لفقد الكمال، اى أن يكون العدم عدماً طارياً لها لا لازماً لذاتها، كالاعدام و النقائص اللازمة للماهيّات الامكانيّة، فانّ هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحده.

و بهذا تبيّن أنّ عالم التجرّد التامّ لا شرّ فيه، إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الثابتة باثبات مبدئها ولا سبيل لعروض الأعدام المنافية لكمالاتها التى تقتضيها و هى موجودة لها فى بدء وجودها.

فمجال الشرّ ومداره هو عالم المادّة التى تتنازع فيه الأضداد و تتمانع فيه مختلف الأسباب و تجرى فيه الحركات الجوهريّة و العرضيّة التى يلازمها التغيّر من ذات إلى ذات و من كمال إلى كمال.

و الشرور من لوازم وجود المادّة القابلة للصور المختلفة و الكمالات المتنوعة المتخالفة غير أنّها كيفما كانت مغلوبة للخيرات حقيرة فى جنبها، إذاقيست اليها.

و ذلك أنّ الاشياء –كما نقل عن المعلّم الأوّل– من حيث الخيرات و الشرور المنتسبة إليها على خمسة أقسام: إمّا خير محض، و إمّا شرّ محض، و إمّا خيرها غالب، و إمّا شرّها غالب، و إمّا متساوية الخير و الشرّ. والموجود من الأقسام الخمسة قسمان هما الأوّل الذى هو خير محض و هو الواجب تعالى الذى يجب وجوده و له كلّ كمال وجودىّ و هو كلّ الكمال، و يلحق به المجرّدات التامّة، و الثالث الذى خيره غالب، فانّ العناية الالٰهيّة توجب وجوده، لأنّ فى ترك الخير الكثير شرّاً كثيراً.

و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فالشرّ المحض هو العدم المحض الذى هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده، و ماشرّه غالب، و ما خيره و شرّه متساو يان تأباهما العناية الالٰهيّة التى نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن وأتقنه.

و أنت إذا تأملت أىّ جزء من أجزاء الكون وجدته أنّه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكونىّ المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله و كفى بذلك شرّاً غالباً فى تركه خير غالب.

و إذ تبيّن أنّ الشرور القليلة التى تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيرة التى لها، فالقصد و الارادة تتعلق بالخيرات بالأصالة و بالشرور اللازمة لها بالتبع و بالقصد الثانى.

و من هنا يظهر أنّ الشرور داخلة في القضاء الالٰهىّ بالقصد الثاني. و إن شئت قلت: بالعرض، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام، لا يتعلق بها قصدٌ بالذات.

## الفصل التاسع عشر

## في ترتيب افعاله وهونظام الخلقة

قد اتضح بالأبحاث السابقة أنّ للوجود الامكانىّ و هو فعله تعالى

انقسامات منها أنقسامه إلى مادىّ و مجرّد و انقسام المجرّد إلى مجرّد عقلىّ ومجرّد مثالىّ، و أشرنا هناك إلى أنّ عوالم الوجود الكلّيّة ثلاثة: عالم التجرّد التامّ العقلىّ و عالم المثال و عالم المادّة و المادّيّات. فالعالم العقلىّ مجرّد تامّ ذاتاً و فعلاً عن المادّة و آثارها. وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها من الأشكال و الأبعاد و الأوضاع و غيرها. ففى هذا العالم أشباح متمثّلة فى صفة الأجسام التى فى عالم المادّة و الطبيعة فى نظام شبيه بنظامها الذى في عالم المادّة. و إنّما الفرق بينه و بين النظام المادىّ أنّ تعقب بعض المثاليّات لبعض بالترتب الوجودىّ لا بتغيّر صورة او حال إلى صورة او حال اخرىٰ بالخروج من القوّة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال فى عالم المادّة، فحال الصور المثاليّة فيما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعض حال صورة الحركة و التغيّر فى الخيال، و العلم مجرّد مطلقاً فالمتخيّل من الحركة علم بالحركة لاحركة فى العلم و علم بالتغيّر لا تغيّر فى العلم.

وعالم المادّة لايخلو ما فيها من الموجودات من تعلّق مّا بالمادّة و تستوعبه الحركة و التغيّر جوهريّة كانت او عرضيّة.

و إذ كان الوجود بحقيقته الأصيلة حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة فى الشدّة و الضعف و الشرف و الخسّة تتقوم كلّ مرتبة منها بما فوقها و يتوقف عليها بهويّتها يستنتج من ذلك:

أوّلاً أنّ العوالم الثلاثة مترتبة وجوداً بالسبق و اللحوق، فعالم العقل قبل عالم المثال و عالم المثال قبل عالم المادّة وجوداً. و ذلك لأنّ الفعليّة المحضة التى لايشوبها قوّة ولا يخالطها استعداد أقوىٰ و أشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً كالهيولى الأولىٰ او يشوبه القوّة و يخالطه الاستعداد كالطبائع المادّيّة، فعالما العقل والمثال يسبقان عالم المادّة.

ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً و أوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من المثال الذى تصاحبه آثار المادّة و إن خلا عن المادّة، و من المعلوم أنّ الوجود كلّما كان

أقلّ حدوداً و أوسع وأبسط كانت مرتبته من حقيقة الوجود المشككة أقدم و أسبق وأعلىٰ، و من أعلى المراتب التى هى مبدء الكلّ أقرب. فعالم العقل أقدم و أسبق وجوداً من عالم المثال.

و ثانياً أنّ الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيب علّىّ لمكان السبق و التوقف الذى بينها، فعالم العقل علّة لعالم المثال وعالم المثال علّة مفيضة لعالم المادّة.

و ثالثاً أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً بما يليق بكلّ منها وجوداً. و ذلك لما تقدّم أنّ كلّ علّة مشتملة على كمال معلولها بنحو أعلىٰ و أشرف. فى عالم المثال نظام مثالىّ يضاهى نظام عالم المادّة و هو أشرف منه، و فى عالم العقل ما يطابق نظام المثال، لكنّه موجود بنحو أبسط و أشرف و أجمل منه و يطابقه النظام الرّبّانىّ الذى فى العلم الربوبىّ.

و رابعاً أنّه ما من موجود ممكن مادّىّ او مجرّد علوىّ او سفلىّ إلاّ هو آية للواجب تعالى من جميع الوجوه يحكى بما عنده من الكمال الوجودىّ كمال الواجب تعالىٰ.

## الفصل العشرون

## فى العالم العقلي ونظامه و كيفية حصول الكثرة فيه

قد تحقق فى مباحث العلّة و المعلول أنّ الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد. و لمّا كان الواجب تعالىٰ واحداً بسيطاً من كلّ وجه، لايتسرّب إليه جهة كثرة لاعقليّة و لا خارجيّة واجداً لكلّ كمال وجودىّ وجداناً تفصيليّاً فى

عين الاجمال لايفيض إلاّ وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجودىّ لمكان المسانخة بين العلّة و المعلول،له الفعليّة التامّة من كلّ جهة و التنزّه عن القوّة والاستعداد.

غير أنّه وجود ظلّىّ للوجود الواجبىّ فقير إليه متقوّم به غير مستقلّ دونه فيلزمه النقص الذاتىّ و المحدوديّة الامكانيّة التى تتعين بها مرتبتها فى الوجود و يلزمها الماهيّة الامكانيّة،و الموجود الذى هذه صفتها عقل مجرّد ذاتاً و فعلاً متأخر الوجود عن الواجب تعالى من غير واسطة، متقدم فى مرتبة الوجود على سائر المراتب الوجوديّة.

ثمّ إنّ الماهيّة لا تتكثّر أفرادها إلاّ بمقارنة المادّة. و الوجه فيه أنّ الكثرة إمّا أن تكون عين الماهيّة او جزئها او خارجة منها لازمة لها او خارجة منها مفارقة لها، و على التقادير الثلاثة الأُوَل لا يوجد للماهيّة فرد، إذ كلّما وجد فرد لها كان من الواجب أن يكون كثيراً و كلّ كثير مؤلّف من آحاد، و الواحد منها وجب أن يكون كثيراً لكونه مصداقاً للماهيّة، و هذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، و هلمّ جرّاً، فيتسلسل ولا ينتهى إلى واحد فلا يتحقق كثير فلا يوجد للماهيّة فرد.

فمن الواجب أن تكون الكثرة الافراديّة أمراً خارجاً من الماهية مفارقاً لها ولحوق المفارق يحتاج إلى مادّة، فكلّ ماهيّة كثير الأفراد فهى مادّيّة، و ينعكس عكس النقيض إلى أنّ كلّ ماهيّة غير مادّيّة و هى المجرّدة وجوداً لا تتكثّر تكثّراً أفرادياً، اى إنّ كلّ مجرّد فنوعه منحصر فى فرد و هو المطلوب، نعم يمكن الكثرة الافراديّة فى العقل المجرّد فيما لو استكملت أفراد من نوع مادّىّ، كالانسان بالسلوك الذاتىّ و الحركة الجوهريّة من نشأة المادّة والامكان إلى نشأة التجرّد و الفعليّة الصرفة فيستصحب التميّز الفردىّ الذى كان لها عند كونها فى أوّل وجودها فى نشأة المادّة والقوّة.

فتبيّن أنّ الصادر الأوّل الذى يصدر من الواجب تعالى عقل واحدهو

أشرف موجود ممكن و أنّه نوع منحصر فى فرد، و إذ كان أشرف و أقدم فى الوجود فهو علّة لمادونه و واسطة فى الايجاد و أنّ فيه أكثر من جهة واحدة تصحّ صدور الكثير منه، لكنّ الجهات الكثيرة التى فيه لا تبلغ حدّاً يصحّ به صدور مادون النشأة العقليّة بما فيه من الكثرة البالغة، فن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولاً إلى حدّ يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثرة التى في النشأة التى بعد العقل.

وتتصوّرهذه الكثرة على أحدوجهين: إمّاطولاً وإمّاعرضاً.

فالأوّل، و هو حصول الكثرة طولاً، أن يوجد عقل ثمّ عقل و هكذا. و كلّما وجد عقل زادت جهة او جهات، حتى ينتهى إلى عقل تتحقق به جهات من الكثرة يفى بصدور النشأة التى بعد نشأة العقل، فهناك أنواع متباينة من العقول، كلّ منها منحصر فى فرد، و هى مترتبة نزولاً، كلّ عال أشدّ و أشرف ممّا هو بعده و علّة فاعلة تامّ الفاعليّة له، لما أنّ إمكانه الذّاتىّ كاف فى صدوره، و آخر هذه العقول علّة فاعلة للنشأة التى بعد نشأة العقل. و هذا الوجه هو الذى يميل إليه المشّاؤون فيما صوّروه من العقول العشرة و نسبوا إلى آخرها المسمّى عندهم بالعقل الفعّال إيجاد عالم الطبيعة.

و الثانى، و هو حصول الكثرة عرضاً، بأن ينتهى العقول الطوليّة إلى عقول عرضيّة، لا عليّة ولا معلوليّة بينها، هى بحذاء الأنواع المادّيّة، يدبرّ كلّ منها ما بحذائه من النوع المادّىّ، وبها توجد الأنواع التى فى عالم الطبيعة و ينتظم نظامه، و تسمّى هذه العقول أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونيّة.

و هذا الوجه هو الذى يميل إليه الاشراقيّون و ذهب إليه شيخ الاشراق و اختاره صدرالمتألهين، قدّس سرّه، و استدلّ عليه بوجوه:

أحدها أنّ القوى النباتيّة من الغاذية و النامية و المولّدة أعراض حالّة فى جسم موضوعها متغيّرة بتغيّره متحلّلة بتحلّله فاقدة للعلم و الادراك ، فن المحال أن تكون هى المبادى الموجدة لهذه التراكيب العجيبة التى لموضوعاتها

والأفعال المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة التى فيها مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحيّر للعقول، فليس إلاّ أنّ هناك جوهراً عقلياً مجرّداً يعتنى بها و يدبّر امرها ويهديها إلى غاياتها فى الوجود.

و فيه: أنّ هذا الدليل لوتمّ دلّ على أنّ هذه الأعمال العجيبة والنظام الجارى فيها تنتهى إلى جوهر عقلىّ ذى علم. و أمّا قيامه بجوهر عقلىّ مباشر لاواسطة بينه و بين الجسم النباتىّ فلا، فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقلىّ إلى الصورة الجوهريّة التى بهايتحقق نوعيّة النوع و فوقها العقل الفعّال الذى هو آخر سلسلة العقول الطوليّة.

الثانى أنّ الأنواع الطبيعيّة المادّيّة بما لها من النظام الجارى فيها دائماً ليست موجودة عن اتفاق، فالأمر الاتفاقىّ لايكون دائميّاً ولا أكثريّاً فلهذه الأنواع علل حقيقيّة، وليست هى التى يزعمونها من الأمزجة و نحوها، إذ لا دليل يدلّ على ذلك، بل العلّة الحقيقيّة التى يستند إليها كلّ منها جوهر عقلىّ مجرّد و مثال كلّىّ يعتنى به و يوجده و يدبّر أمره، و المراد بكلّيّته استواء نسبته إلى جميع الأفراد المادّيّة التى تسوقها من القوّة إلى الفعل لاجواز صدقه على كثيرين.

و فيه: أنّ أفعال كلّ نوع و آثاره مستندة إلى صورته النوعيّة، ولو لا ذلك لم يتميّز نوع جوهرىّ من نوع آخر مثله، و الدليل على الصورة النوعيّة الآثار المختصّة بكلّ نوع التى تحتاج إلى ما تقوم به و تستنداليه فيكون مبدءً قريباًلها.

الثالث أنّ ذلك ممّا تقتضية قاعدة إمكان الأشرف، و هى قاعدة مبرهن عليها، فاذا وجد ممكن هو أخسّ وجوداً من ممكن آخر وجب أن يكون الممكن الذى هو أشرف منه موجوداً قبله، ولا ريب أنّ الانسان الذى هو بالفعل فى جميع الكمالات الانسانيّة مثلاً أشرف وجوداً من الانسان المادّىّ الذى هو بالقوة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الانسانيّة، فوجود الانسان المادّىّ دليل على وجود مثاله العقلىّ قبله. و كذلك الأفراد المادّيّة لكلّ نوع مادّىّ وجودها دليل

على وجود ربّ نوعها قبلها، و هو فرد من النوع مجرّد فى أوّل وجوده له فعليّة فى جميع كمالات النوع مخرج لسائر الأفراد من القوّة إلى الفعل مدبّر لها.

و فيه: أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط بكون الأخسّ والأشرف داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة حتى يدلّ وجود الأخسّ فى الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيّته، ومجرّد صدق مفهوم على شىء لا يدلّ على كون ذلك الشىء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما أنّ كلّ علّة موجدة واجدة لجميع كمالات المعلول التى بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن يكون علّة كلّ شىء متحدة الماهيّة مع معلولها.

فكون الكمال الذى به الانسان إنسان مثلاً موجوداً لشىء و انطباقه عليه لا يكشف عن كونه فرداً لماهيّة الانسان لمجرّد كونه واجداً لذلك.

و بعبارة اخرى: صدق مفهوم الانسان على الانسان الكلّىّ الذى نعقله لايدلّ على كون معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الانسانيّة لِمَ لايجوز أن يكون واحداً من العقول الطوليّة التى هى فى سلسلة علل الانسان القريبة او البعيدة لوجدانه كمال الانسان و غيره من الأنواع؟ و الحمل على هذا حمل الحقيقة و الرقيقة دون الشائع.

و أمّا لولم يشترط فى جريان القاعدة كون الأخسّ والأشرف داخلين تحت ماهيّة واحدة نوعيّة فالاشكال أوقع.

**تنبيه:**

قاعدة إمكان الأشرف —و مفادها أنّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم فى مراتب الوجود من الممكن الأخسّ، فلابدّ أن يكون الممكن الذى هو أشرف منه قد وجد قبله— قداعتنى بأمرها جمع من الحكماء و بنوا عليها عدّة من المسائل.

و قد قرّر الاستدلال عليها صدر المتألهين، قدّس سرّه، بأنّ الممكن الأخسّ إذاوجد عن البارى جلّ ذكره وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، و إلاّ فان جاز أن يوجد معه وجب أن يوجد عن الواجب لذاته فى مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيئان و هو محال، و إن جاز أن يوجد بعد الأخسّ و بواسطة لزم كون المعلول أشرف من علّته و أقدم و هو محال، و إن لم يجز أن يوجد لا قبل الأخسّ ولا معه ولا بعده مع أنّه ممكن بالامكان الوقوعىّ الذى هو كون الشىء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرض وجوده وليس بصادر عن الواجب لذاته ولا عن شىء من معلولاته و هو على إمكانه، فبالضرورة وجوده يستدعى جهة مقتضية له أشرف ممّا عليه الواجب لذاته فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعى بامكانه علة موجدة أعلىٰ و أشرف من الواجب لذاته. و هو محال، لأنّ الواجب لذاته فوق مالايتناهى بما لايتناهى شدّة فالمطلوب ثابت.

و يمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك فانّ الشرافة و الخسّة المذكورتين وصفان للوجود، مرجعهما إلى الشدّة والضعف بحسب مرتبة الوجود، فيرجعان إلى العلّيّة والمعلوليّة، مآلهما إلى كون الشىء مستقلّاً موجوداً فى نفسه و كونه رابطاً قائماً بغيره موجداً فى غيره، فكلّ مرتبة من مراتب الوجود متقومة بما فوقها قائمة به و أخسّ منه ومقومة لمادونها مستقلّة بالنسبة إليه و أشرف منه.

فلو فرض ممكنان أشرف و أخسّ وجوداً كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخسّ قبليّة وجوديّة و إلاّ كان الأخسّ مستقلّاً غير رابط ولا متقوّم بالأشرف و قد فرض رابطاً متقوّماً به،هذا خلف.

و المستفاد من الحجّتين، أوّلاً، أنّ كلّ كمال وجودىّ هو أخسّ من كمال آخر وجودىّ، فالأشرف منهما موجود قبل الأخسّ، والأشدّ منهما قبل الأضعف، كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدّة و ضعفاً و إن اختلفتا ماهيةً، نظير العقلين الأوّل و الثانى.

و أمّا إذ كان الأخسّ فرداً مادّياً لماهيّة فانّها تفيد القاعدة أنّ الكمال الذى هو مسانخ له و أشدّ منه موجود قبله، من غير أن تفيد أنّ ذلك الكمال الأشدّ فرد لماهيّة الأخسّ لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الكثيرة فى علّة كثيرة الجهات، كالانسان مثلاً له فرد مادّىّ ذو كمال أخسّ وفوقه كمال إنسانىّ مجرّد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لايلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشائع، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الذى فى علّته الفاعلة فينتج حمل الحقيقة والرقيقة.

نعم تجرى القاعدة فى الغايات العالية المجرّدة التى لبعض الأنواع المتعلقة بالمادّة كالانسان لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع إذالم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعيّة.

و ثانياً، أنّ القاعدة إنّما تجرى فيماوراءالمادّيات و عالم الحركات من المجرّدات التى لايزاحم مقتضياتها مزاحم ولايمانعها ممانع، وأمّا المادّيات فمجرّد اقتضاء المقتضى فيها و إمكان الماهيّة لا يكفى فى إمكان وقوعها، بل ربما يعوقها عائق.

فلايرد أنّ القاعدة لوكانت حقّةً استلزمت بلوغ كلّ فرد مادّىّ، كالفرد من الانسان، غاية كما لها العقلىّ والخيالىّ، لكونها أشرف من الوجود الذى هو بالقوّة مع أنّ أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائىّ ممنوعون عن الوجود النهائىّ.

## الفصل الحادى والعشرون

## في عالم المثال

و يسمّى أيضاً البرزخ، لتوسّطه بين العالم العقلىّ و عالم المادّة و الطبيعة،

و هو،كما ظهر ممّا تقدم، مرتبة من الوجود مجرّدة عن المادّة دون آثارها من الكم و الكيف والوضع و نحوها من الاعراض، و العلّة الموجدة له هو آخر العقول الطوليّة المسمّىٰ عقلاً فعّالاً عند المشّائين و بعض العقول العرضيّة عندالاشراقيين.

و فيه أمثلة الصور الجوهريّة التى هى جهات الكثرة فى العقل المفيض لهذا العالم المتمثل بعضها لبعض بهيئات مختلفة من غير أن يفسد اختلاف الهيئات الوحدة الشخصيّة التى لجوهره. مثال ذلكأنّ جمعاً كثيراً من أفراد الانسان مثلاً يتصوّرون بعض من لم يروه من الماضين، وإنّما سمعوا اسمه و شيئاً من سيرته، كلّ منهم يمثّله فى نفسه بهيئة مناسبة لما يقدّره عليه بما عنده من صفته و إن غايرت الهيئة التى له عند غيره.

و لهذه النكتة قسموا المثال إلى خيال منفصل قائم بنفسه مستقلّ عن النفوس الجزئيّة المتخيلة و خيال متصل قائم بالنفوس الجزئيّة المتخيّلة.

على أنّ فى متخيّلات النفوس صوراً جزافيّة لا تناسب فعل الحكيم و فيها نسبة إلى دعابات المتخيّلة.

## الفصل الثاني والعشرون

# في العالم المادي

و هو العالم المحسوس أخسّ مراتب الوجود، و يتميّز عن العالمين: عالم العقل و عالم المثال، بتعلّق الصور فيه ذاتاً و فعلاً او فعلاً بالمادّة و توقّفها على الاستعداد.

فما للأنواع التى فيها من الكمالات هى فى أوّل الوجود بالقوّة، ثمّ يخرج إلى الفعليّة بالتدريج، و ربّما عاقها من كمالها عائق، فالعلل فيها متزاحمة

متمانعة.

و قد عثرت الأبحاث العلميّة الطبيعيّة و الرياضيّة إلى هذه الأيّام على شيء كثير من أجزاء هذا العالم و النسب التى بينها و النظام الجارى فيها. و لعلّ ما هو مجهول منها أكثر ممّا هو معلوم.

و قد تبيّن فى الأبحاث السابقة أنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط و الاتصال واحد سيّال فى ذاته متحرّك فى جوهره و يشايعه فى ذلك الأعراض، والغاية التى تنتهى إليها هذه الحركة العامّة هى التجرّد على ما تقدّمت الاشارة إليه فى مرحلة القوّة و الفعل.

و إذ كان هذا العالم حركة و متحركاً فى جوهره سيلاناً وسيّالاً فى وجوده و كانت هويّته عين التجدّد و التغيّر لاشيئاً يطرء عليه التجدّد و التغيّر صحّ ارتباطه بالعلّة الثابتة التى تنزّه عن التجدّد و التغيّر.

فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجدّد متغيّر، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً متغيّراً. و بذلك يرتفع إشكال استناد المتغيّر إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم.

## الفصل الثالث والعشرون

## في حدوث العالم

قد تحقق فيما تقدّم من مباحث القدم و الحدوث أنّ كلّ ماهيّة ممكنة موجودة مسبوقة الوجود بعدم ذاتىّ فهى حادثة حدوثاً ذاتيّاً و العدم السابق على وجودها بحدّه منتزع عن علّتها الموجدة لها فهى مسبوقة الوجود بوجود علّتها متأخرة عنها.

و إذ كان المبدء الأوّل لكلّ وجود إمكانىّ، سواء كان مادّيّاً او مجرّداً،

عقليّاً او غير عقليّ هو الواجب لذاته تعالى، فكلّ ممكن موجود حادث ذاتاً بالنسبة إليه، و مجموع الممكنات المسمّى بعالم الامكان و بما سوى البارى تعالى ليس شيئاً وراء أجزائه، فحكمه حكم أجزائه، فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبوق الوجود بوجود الواجب لذاته.

ثمّ إنّا لوأغمضنا عن الماهيّات و قصرنا النظر فى الوجود بما أنّه الحقيقة الأصيلة، وجدنا الوجود منقسماً إلى واجب لذاته قائم بذاته مستقلّ فى تحققه و ثبوته و ممكن موجود فى غيره رابط قائم بغيره الذى هو الواجب، كان كلّ وجود إمكانىّ مسبوقاً بالوجود الواجبىّ حادثاً هذا النحو من الحدوث و حكم مجموع الوجودات الامكانيّة حكم أجزائه، فالمجموع حادث بحدوثه.

ثمّ إنّ لعالم المادّة و الطبيعة حدوثاً آخر يخصّه و هو الحدوث الزمانىّ. تقريره أنّه قد تقدّم فى مباحث القوّة و الفعل أنّ عالم المادّة متحرك بجوهره و ما يلحق به من الأعراض، سيّال وجوداً، متجدّد بالهويّة، سالك بذاته من النقص إلى الكمال، متحوّل من القوّة، منقسم إلى حدود، كلّ حدّ منها فعليّة لسابقه قوّة للاحقه، ثمّ لو قسم هذا الحدّ بعينه كان كلّما حدث بالانقسام حدّ كان فعليّة لسابقه قوّة للاحقه.

و إنّ هذه الحركة العامّة ترسم امتداداً كميّاً كلّما فرض منه قطعة انقسمت إلى قبل و بعد، و كذا كلّ قبل منه و بعد ينقسمان إلى قبل و بعد، من غير وقوف على حدّ ما ذكر فى الحركة التى ترسمه، و إنمّا الفرق بين الامتدادين أنّ الذى للحركة مبهم والذى لهذا الامتداد العارض لها متعيّن، نظير الفرق بين الجسم الطبيعىّ والجسم التعليمىّ.

و هذا الامتداد الذى يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العامّ الذى به تتقدر الحركات و تتعين النسب بين الحوادث الطبيعيّة بالطول والقصر و القبليّة و البعديّة، و قبليّته هى كونه قوّة للفعليّة التى تليه و بعديّته هى كونه فعليّة للقوّة التى تليه.

فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة الممتدّة أخذناها وجدناها مسبوقة بعدم زمانيّ، لكونها فعليّة مسبوقة بقوّة، فهي حادثة بحدوث زمانيّ. و مجموع هذه القطعات والأجزاء ليس إلاّ نفس القطعات والأجزاء، فحكمه حكمها، و هو حادث زمانيّ بحدوثها الزمانيّ، فعالم المادّة و الطبيعة حادث حدوثاً زمانيّاً، هذا.

و أمّا ماصورّه المتكلمون فى حدوث العالم، يعنى ما سوى البارى سبحانه، زماناً بالبناء على استحالة القدم الزمانيّ في الممكن. و محصّله أنّ الوجودات الامكانيّة منقطعة من طرف البداية، فلا موجود قبلها إلاّ الواجب تعالى، و الزمان ذاهب من الجانبين إلى غير النهاية، و صدره خالٍ عن العالم و ذيله مشغول به ظرف له.

ففيه أنّ الزمان نفسه موجود ممكن مخلوق للواجب تعالى فليجعل من العالم الذى هو فعله تعالى، وعند ذاك ليس وراء الواجب و فعله أمر آخر، فلا قبل حتى يستقرّ فيه عدم العالم استقرار المظروف فى ظرفه.

على أنّ القول بلا تناهى الزمان أوّلاً و آخراً يناقض قولهم باستحالة القديم الزمانيّ مضافاً إلى أنّ الزمان كمّ عارض للحركة القائمة بالجسم و عدم تناهيه يلازم عدم تناهى الأجسام و حركاتها وهو قدم العالم المناقض لقولهم بحدوثه.

و قد تفصّى بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان لاواجباً ولا معلولاً للواجب بأنّ الزمان أمر اعتبارىّ لا بأس بالقول بكونه لا واجباً ولا معلولاً للواجب.

و فيه أنّه يستوى حينئذ القول بحدوث العالم و قدمه زماناً، إذ لا حقيقة للزمان.

و تفصّى عنه آخرون بأنّ الزمان انتزاعىّ منتزع من الوجود الواجبىّ تعالى عن ذلك

واعترض عليه بأنّ لازمه عروض التغيّر للذات الواجبيّة.

واجيب عنه بأنّا لا نسلّم وجوب المطابقة بين المنتزع و المنتزع عنه، و أنت خبير بأنّه التزام بالسفسطة.

## الفصل الرابع والعشرون

# في دوام الفيض

قد تبيّن فى الأبحاث السابقة أنّ قدرته تعالى هى مبدئيّته للايجاد و علّيّته لما سواه، و هى عين الذات المتعالية، و لازم ذلك دوام الفيض و استمرار الرحمة و عدم انقطاع العطيّة.

ولا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة، لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء، و كلّ جزءٍ حادث مسبوق بالعدم، ولا تكرّر فى وجود العالم على مايراه القائلون بالأدوار و الاكوار، لعدم الدليل عليه.

و ما قيل: إنّ الأفلاك والأجرام العلويّة دائمة الوجود بأشخاصها، و كذلك كلّيّات العناصر والأنواع الأصيلة المادّيّة دائمة الوجود نظراً إلى أنّ عللها مفارقة آبية عن التغيّر.

يدفعه عدم دليل يدلّ على كون هذه العلل تامّة منحصرة غير متوقفة فى تأثيرها على شرائط و معدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه الخلقة فى أدوارها.

على أنّ القول بالأفلاك و الأجرام غير القابلة للتغيّر و غير ذلك كانت أصولاً موضوعة من الهيئة و الطبيعيّات القديمتين، وقد انفسخ اليوم هذه الآراء.

تمّ الكتاب و الحمد لله في سادس محرم الحرام من سنة الف و ثلاثمأة و خمس و تسعين من الهجرة النبوية و الصلاة على محمد و آله.

# فهرست

## المرحلة الثالثة

## فى انقسام الوجود إلى ذهنى وخارجى

وفيها فصل واحد



## المرحلة الرابعة

## فى مواد القضايا: الوجوب والامكان والامتناع

وفيها ثمانية فصول



## المرحلة الخامسة

## فى الماهية واحكامها

وفيها سبعة فصول

## المرحلة السادسة

## فى المقولات العشر

وفيها واحد وعشرون فصلا

## المرحلة السابعة

## فى الواحد والكثير

وفيها تسعة فصول



## المرحلة الثامنة

## فى العلة والمعلول

وفيها خمسة عشر فصلا

## المرحلة التاسعة

## فى القوة والفعل

وفيها اربعة عشر فصلا

## المرحلة العاشرة

## فى السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثمانية فصول



## المرحلة الحادية عشر

## فى العقل والعاقل والمعقول

وفيها خمسة عشر فصلا

## المرحلة الثانية عشر

## فى ما يتعلق بالواجب الوجود من المباحث

وفيها اربع وعشرون فصلا

تم الكتاب بحول الله وقوته تعالى والحمدالله اولاً و آخراً

فى يوم الاربعاء ٢٦ جادى الأولى من شهور سنة ١٤٠٤ـ هـ ق ١٣٦٢/١٢/١٠ ـ هـ ش

بسم الله الرحمن الرحيم

**الحمدلله وصلى الله على محمد نبي الله و على آله آل الله**

لقد قامت مؤسسة الانتشارات التابعة لجماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم المشرفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة و احياء التراث الاسلامي و نستطيع ان نسجل هنا مايلي:

## أ: الكتب التى أنجز طبعها و نشرت و هي:

| ألكتاب | ألمؤلّف |
|---|---|
| الآداب الطبية | للسيد جعفر مرتضى العاملى |
| الاختصاص | للشيخ المفيد |
| الأمالي | للشيخ المفيد |
| التوحيد | للشيخ الصدوق |
| الحدائق الناضر ٩ـ ١٥ | للبحراني |
| الحياة | لمحمدرضا الحكيمى |
| الحياة السياسية للامام الرضا(ع) | للسيدجعفرمرتضى العاملي |
| الخصال مع فهرس الاعلام | للشيخ الصدوق |
| الدليل الى موضوعات الصحيفة السجاديه | |
| الرسائل | للشيخ الطوسى |
| شرح مئة كلمة | لابن ميثم البحرانى و لعبد الوهاب وللوطواط |
| العدل الالهي | للمفكرالاسلامي الكبيرالشهيدمرتضى المطهري |
| كتاب الخمس والأنفال | لسماحة آية الله المنتظري |
| مجمع الفايدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١-٣ | للمحقق المقدس الأردبيلى |
| المحجة البيضاء [illegible] | للفيض الكاشاني |

| ألكتاب | ألمؤلف |
| --- | --- |
| معاني الأخبار | للشيخ الصدوق |
| المعجم المفهرس لألفاظ وسائل الشيعة ١-٩ | للسيد حسن طيبي |
| المنتخب من سياق تاريخ نيشابور | لابى اسحاق ابراهيم بن محمد بن الازهر الصريفينى |
| من لايحضره الفقيه | للشيخ الصدوق |
| نهاية الافكار ج٣و٤ | لضياء الدين العراقي |

## ب: الكتب التى تحت الطبع هي:

| | |
| --- | --- |
| ايضاح الفوائد | لفخر المحققين |
| تأو يل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة | للسيدشرف الدين علي الحسيني الاسترآبادى |
| تحف العقول | لابن شعبة الحرانى |
| التعزير- انواعه و ملحقاته | للصافي الگلبايگاني |
| تفسيرالميزان | للعلامة الطباطبائى |
| تفصيل الشريعة | للفاضل اللنكرانى |
| تحريرالوسيلة | للامام الخميني |
| الحاشية فى المنطق | لملاّعبدالله |
| الحدائق الناضرة المجلدات ١٦- ٢٤ | للبحراني |
| الحكم الزاهرة عن النبي وعترتة الطاهرة | للصابري |
| شرح تبصرة المتعلمين ج٧ | للعراقي |
| شرح نهج البلاغة | لابن ميثم البحراني |
| قاموس الرجال ج ١ | للتسترى |
| كشف المراد | للعلامة الحلّي |
| مجمع الفايدة والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان ٤ | للمقدس الأردبيلى |
| معادن الحكمة في مكاتيب الائمة عليهم السلام | لعلم الهدى محمد ابن الفيض الكاشانى |
| المعجم المفهرس لألفاظ وسائل الشيعةج ١٠ | للطبيبي |
| المعجم المفرس لألفاظ نهج البلاغه | |
| منتقى الجمان | للشيخ حسن ابن الشهيدالثاني |
| نهاية الأفكار ج١و٢ | لضياء الدين العراق |

نظم هذا الفهرس فى ١٣٦٢/١٢/١٠ ـ هـ ش الموافق ٢٦/ج ١٤٠٤/١ ـ هـ ق

بهاء ۵۵۰ ریال